絲瓷之路

——古代中外關係史研究





余太山　李錦繡　主编

商務印書館
创于1897
The Commercial Press

http://www.cp.com.cn




ISBN 978-7-100-12088-3
定價：50.00圓

絲瓷之路

——古代中外關係史研究

V

Viae Sericae

余太山　李錦繡　主编



2016年・北京

圖書在版編目(CIP)數據

絲瓷之路V：古代中外關係史研究 / 余太山，李錦繡主編. — 北京：商務印書館，2016
ISBN 978 - 7 - 100 - 12088 - 3

Ⅰ. ①絲… Ⅱ. ①余… ②李… Ⅲ. ①中外關係—國際關係史—古代—文集 Ⅳ. ①D829-53

中國版本圖書館CIP數據核字(2016)第053897號

絲瓷之路V
——古代中外關係史研究
余太山　李錦繡　主編

商務印書館出版
(北京王府井大街36號　郵政編碼 100710)
商務印書館發行
三河市尚藝印裝有限公司印刷
ISBN 978 - 7 - 100 - 12088 - 3

2016年6月第1版　開本 880×1230　1/32
2016年6月北京第1次印刷　印張 11 1/2

定價：50.00圓

本學刊出版得到中國社會科學院重點學科建設項目經費資助

目 錄

內陸歐亞史

地中海和中國關係史

書評

Contents

The Eurasian History

History of Relations between the Mediterranean World and Imperial China

Book Review

內陸歐亞史



亞歷山大東征路綫述要

余太山

有關亞歷山大東征的史料主要見於狄奥多魯斯的《歷史文庫》（XVI-XVII）[1]、普魯塔克的《亞歷山大大帝傳》[2]和《論亞歷山大的命運或美德》（V）[3]、柯提烏斯的《馬其頓的亞歷山大大帝史》[4]、阿里安的《亞歷山大遠征記》[5]、查士丁的《摘要》（XI-XIII）[6]。這些作家上距亞歷山大約四五百年，所據資料多爲亞歷山大同時代人的記載。一般認爲，其中最翔實可靠的是阿里安（距亞歷山大約450年）書。[7]在此謹按此書勾勒馬其頓軍隊的進軍路綫，而以亞歷山大本人所經由者爲主。

一

公元前334年初春，亞歷山大率部沿地中海東岸南下，遠征波斯。[8]5月，大軍進抵赫勒斯滂海峽（Hellespont）[9]。亞歷山大命將率大部

分步兵和騎兵自塞斯塔斯（Sestus）[10] 渡海至阿布達斯（Abydus）[11]，他本人則從埃雷昂（Elaeon）[12] 乘船到阿卡安（Achaean）港 [13]。踏上亞洲大陸後，亞歷山大登上伊利亞城（Ilium）[14]，向雅典娜獻祭。(11)

嗣後，亞歷山大從伊利亞來到阿瑞斯比（Arisbe）[15]，宿營於此，並於第二天到達坡考特（Porcote）[16]。隔日，他經由蘭普薩卡斯（Lampsacus）[17]，宿營於普拉克提亞斯（Practius）河畔 [18]。復自彼處經科羅內（Colonae）[19]、普瑞帕斯（Priapus）[20]，抵達赫摩托斯（Hermotos）[21]。時波斯軍紮營澤雷亞（Zeleia）城 [22] 外。(12)

亞歷山大於是提全軍挺進格拉尼卡斯（Granicus）河 [23]，與波斯軍隔河對峙。(13) 馬其頓軍渡河強攻，擊潰波斯軍。(14-16)

然後，亞歷山大率部向薩地斯（Sardis）[24] 挺進，守將獻城投降。亞歷山大宿營於城外赫馬斯（Hermus）河 [25] 畔。由於埃菲薩斯（Ephesus）[26] 守軍不戰而走，亞歷山大順利佔領該城。(17)

命將接管諸降城後，亞歷山大進軍米萊塔斯（Miletus）[27]，克之。波斯海軍欲收復之，無功而返。(18-19)

奪取米萊塔斯後，亞歷山大又向卡瑞亞（Caria）[28] 進軍，因爲他獲悉在哈利卡納薩斯（Halicarnassus，卡瑞亞西南岸）[29] 集中了大批波斯部隊和雇傭軍。他在進軍中佔領了米萊塔斯和哈利卡納薩斯兩地之間的城鎮。最後在距哈利卡納薩斯不遠處，面向該城安營紮寨，準備長期圍困。其間，亞歷山大曾攻打哈利卡納薩斯半島西邊的明達斯城（Myndus）[30]，未果。經艱苦戰鬥，終於攻克哈利卡納薩斯。亞歷山大留下一些部隊駐守殘城和卡瑞亞地區，並遣將進軍福瑞吉亞（Phrygia）[31]。(20-23)

亞歷山大再次命將赴薩地斯，復自該地進軍福瑞吉亞；他本人則向利夏（Lycia）[32] 和潘菲利亞（Pamphylia）[33] 推進。在進軍途中，他佔領了海帕納（Hyparna）[34]。進入利夏境內後，他降服了泰米薩斯人，接着渡過贊薩斯（Xanthus）河 [35]，沿途接管了望風歸順的品納拉（Pinara）[36]、贊薩斯 [37] 和帕塔拉（Patara）[38] 以及 30 個較小的城堡。是年冬，亞歷山大進攻米利亞（Milyan）[39]。該地本屬大福瑞吉亞範圍 [40]，時爲利夏的一部分。這時，有從發西利斯來（Phaselis）[41] 的使者說他們願意跟亞歷山大修好。下利夏（Lower Lycia）大部分地區也都派來了代表。亞歷山大命令發西利斯和利夏兩地的代表把他們的城市交給他派去的人接管。不久之後，亞歷山大就來到發西利斯。(24)

離開發西利斯時，亞歷山大派部隊通過山口向坡伽（Perga）[42] 推進，他自己則帶着他的直屬部隊沿海岸前進。在離開坡伽進軍途中，有阿斯潘達斯城（Aspendus [Aspendos]）[43] 派代表前來獻城。於是，亞歷山大就向塞德（Side [Sidē]）[44] 進軍，復自塞德向塞利亞（Syllium）[45] 推進。塞利亞未能佔領，卻聽說阿斯潘達斯人不想履行其獻城的諾言，立即向阿斯潘達斯人進軍。(26)

阿斯潘達斯人不得不再次投降，滿足了亞歷山大的條件。亞歷山大便移師坡伽，從那裏再向福瑞吉亞進軍。路過太米薩斯時，圍困之，未能攻克。(27)

於是，亞歷山大便移兵薩伽拉薩斯（Sagalassus）[46]，激戰後克之。(28) 從薩伽拉薩斯，經阿斯伽尼亞（Ascania）湖 [47]，亞歷山大進入福瑞吉亞地區。五天之後，亞歷山大到達塞拉那（Celaenae）[48]，他留下軍隊圍困之，自己向高地亞（Gordium）[49] 進軍。(29)

二

亞歷山大在高地亞向諸神獻祭的次日，便率部出發，朝伽拉提亞（Galatia）[50] 地區的安塞拉（Ancyra）[51] 推進。帕夫拉高尼亞人（Paphlagonians）[52] 的使者在途中迎接亞歷山大，表示其部族願意歸順。亞歷山大於是率部繼續推進到卡帕多西亞（Cappadocia）[53]，接受了哈利斯（Halys）河 [54] 流域廣大地區的歸順。他任命了卡帕多西亞的督辦，隨即向西里西亞關口（Cilician Gates）[55] 推進。由於守軍逃跑，次日拂曉，他即率領全軍過關，直下西里西亞。時塔薩斯城（Tarsus）[56] 守將棄城逃走，亞歷山大即率輕騎全速前進，佔領此城。[57] 此後，亞歷山大因在西德那斯（Cydnus）河 [58] 游泳受涼而病倒。(4)

病癒不久，他就離開塔薩斯，行軍一日抵達安洽拉斯（Anchialus）[59]，復從安洽拉斯出發抵達索利（Soli）城 [60]，再從索利率部向守衛在高地上的西里西亞人挺進。祇用了七天，就把他們一部分趕走，剩下的都投降了。隨後他又回到索利。他允許索利繼續實行民主政治，然後向塔薩斯進軍，並派騎兵經阿萊安（Aleian）平原 [61] 到皮拉馬斯（Pyramus）河 [62]，自己則率步兵到達馬伽薩斯（Magarsus）[63]，向該城雅典娜獻祭，接着又到馬拉斯（Mallus）[64]，彈壓了馬拉斯人的內哄。(5)

亞歷山大在馬拉斯時，獲悉大流士率領全軍駐紮在亞述（Assyrian）境內的索契（Sochi）[65]。他決定翌日就率部出發，兩天之

後就過了亞述關口，在米里安德拉斯（Myriandrus）[66] 附近紮營。(6)

此時，大流士通過亞美尼亞關口（Amanian Gates）[67]，攻佔了伊薩斯（Issus）[68]，接着進抵品那拉斯（Pinarus）河 [69]。(7)

亞歷山大率軍奪回關口，與大流士決戰伊薩斯，大獲全勝。時間是公元前 333 年 11 月。(8-11) [70]

亞歷山大任命了下敘利亞（Lowland Syria）督辦後，就向腓尼基（Phoenicia）[71] 進軍。途中，有阿拉達斯（Aradus）島 [72] 和島對面陸上的馬拉薩斯（Marathus）城 [73]，以及塞貢（Sigon）[74] 和馬瑞亞姆（Mariamne）[75] 等地歸降。(13)

亞歷山大從馬拉薩斯率部出發，沿途接受了比布拉斯（Byblus）[76] 和西頓（Sidon）[77] 的歸降。又從那裏向提爾（Tyre）[78] 進軍。(15)

亞歷山大圍攻提爾，在付出慘重代價後克之。(16-24) 時間是公元前 332 年 1 月至 7 月。其間，亞歷山大曾挺進阿拉伯（Arabia）半島，到達安提黎巴嫩（Antilibanus）山 [79]。十天後，又回到西頓。(20)

公元前 332 年秋，亞歷山大決心遠征埃及（Egypt）。敘利亞巴勒斯坦（Syrian Palestine）的其餘部分已經站到他這一邊，僅加沙（Gaza）[80] 守將不降，亞歷山大揮師猛攻，克之。(25-27)

三

公元前 331 年冬，亞歷山大從加沙出發，進軍埃及。第七天到達埃及境內的柏路西亞（Pelusium）[81]，其艦隊則從腓尼基出發，水陸並進。亞歷山大派兵駐守柏路西亞，命艦隊溯尼羅河而上直至孟

菲斯（Memphis）[82]，自己率部向赫利歐坡利斯（Heliopolis）[83] 前進，尼羅河（Nile）在他右邊。他通過一片沙漠到達赫利歐坡利斯，復渡河到孟菲斯，從孟菲斯乘船，順流而下，駛向大海。到達坎諾巴斯（Canobus）[84] 時，在馬瑞提斯（Mareotis）湖 [85] 裹兜了一圈，然後就在後來亞歷山大（Alexanderia）港的所在地點上岸。計劃在該處建城，親自設計了草圖。(1-2)

嗣後，亞歷山大赴利比亞（Libya）拜訪阿蒙（Ammon）神廟 [86]。他沿海岸一直走到帕拉托尼亞（Paraetonium）[87]，從那裏轉入內陸，抵達阿蒙神廟。亞歷山大視察了這個綠洲後，就回埃及了。一說他是由原路回去的，另說他走的是另一條直奔孟菲斯的路。(3-4)

春天剛到，亞歷山大就從孟菲斯出發去腓尼基，經提爾，向薩普薩卡斯（Thapsacus）[88] 和幼發拉底河進軍。(6)

亞歷山大到達薩普薩卡斯後，渡幼發拉底河，經美索不達米亞（Mesopotamia）向內陸推進，其左邊是幼發拉底河和亞美尼亞（Armenia）山脈。他並未直接進軍巴比倫（Babylon）[89]。當他得悉大流士的營地就在底格里斯（Tigris）河邊，就急忙向底格里斯河進軍。但到達時，未發現大流士及其部隊。儘管水流湍急，但馬其頓軍隊還是渡過了河。於是亞歷山大離開底格里斯河，通過阿圖瑞亞（Aturia）地區 [90] 前進，高地亞（Gordyaean）山脈 [91] 在左，底格里斯河在右。渡河後第四天，與大流士部隊遭遇。(7)

公元前 331 年 10 月，著名的高伽米拉（Gaugamela）[92] 之戰爆發。波斯軍大敗，亞歷山大追擊之，渡萊卡斯（Lycus）河 [93] 紮營，但半夜就起兵，追擊大流士直至阿柏拉（Arbela）[94]。(8-15)

爲追擊大流士，亞歷山大自阿柏拉直奔巴比倫，復自巴比倫行

軍二十天抵達蘇薩（Susa）[95]。於是，他決定進軍波斯。(16)

亞歷山大離開蘇薩，渡帕西底格里斯河（Pasitigres）[96]，侵入攸克西亞人（Uxians）[97]居住的高地，奪取了其人把守的關口。(17)

接着，亞歷山大分兵兩路進攻波斯首都，自己率部穿過山區前進，經過激戰，奪取波斯關口（Persian Gates）[98]，佔領了波斯波利斯城（Persepolis）[99]。(18) [100]

公元前330年5月，因聽說大流士已逃至米地亞（Media）[101]，亞歷山大離開波斯波利斯城，進軍米地亞。沿途征服了帕瑞塔卡（Paraetacae）人[102]。第十二天，亞歷山大到達米地亞，朝埃克巴塔那（Ecbatana）[103]方向追擊。到埃克巴塔那，率部向帕西亞（Parthyaeans）前進。(19)

亞歷山大用了11天時間到達拉伽（Rhagae）[104]，休息5天後，向帕西亞[105]進軍，第一天在裏海關口（Caspian Gates）[106]附近宿營，第二天過關，一直走到有人煙地區的邊緣。[107] (20)

這時，亞歷山大獲悉大流士被其臣下劫持，便日夜兼程，全力追趕。而當他趕上時，大流士已死。(21) [108]

亞歷山大於是進入赫卡尼亞（Hyrcania）[109]。這個地區在通向巴克特里亞（Bactria）[110]的大路的左邊。一邊是一帶林木蔥鬱的高山，靠近處這邊是平原，一直伸展到大海[111]。因爲他發覺原來跟着大流士的那些雇傭兵順路逃到塔普瑞亞（Tapurian）山地[112]去了。此外，他還想順路征服塔普瑞亞人（Tapurians）[113]。因此他把全軍分爲三部分，自己帶着裝備最輕的大部分部隊走那條最短但最難走的道路，到達一個赫卡尼亞人居住的名叫扎德拉卡塔（Zadracarta）[114]的城市。[115] (23)

然後亞歷山大就率部進攻馬地亞人（Mardians）[116]。馬地亞人投降後，亞歷山大又回到出發前的營地。(24)

在處理一些事情後，亞歷山大就向赫卡尼亞最大的城市（也是王宮所在地）扎德拉卡塔前進。在那裏耽擱了15天，然後就向帕西亞進軍。從那裏又進入阿瑞亞（Areia）[117]境內，到達蘇西亞（Susia）城[118]。這時亞歷山大聽說殺害大流士的柏薩斯（Bessus）已稱王，便率部自蘇西亞進軍巴克特里亞。途中，獲悉阿瑞亞督辦薩提巴贊斯（Satibarzanes）造反，又回軍進攻薩提巴贊斯和他所率阿瑞亞部隊，兩天走600斯臺地，到達阿塔考那（Artacoana）[119]。平叛後，亞歷山大率全軍挺進扎蘭伽亞（Zarangaeans）地區[120]，到達其王宮所在地。(25)

在處理了帕曼紐父子叛亂事件後，亞歷山大經由阿瑞阿斯皮亞人（Ariaspians）[121]居地，繼續向巴克特里亞推進，去攻打柏薩斯。[122]沿路降服了德蘭癸亞那人（Drangians）[123]、伽德羅西亞人（Gadrosians）[124]和阿拉科提亞人（Arachotians）[125]。他還到達距阿拉科提亞最近的印度人地區，在高加索山（Caucasus）[126]築起一座城，親自命名爲亞歷山大城，並越過了高加索山。(27-28)

亞歷山大追擊柏薩斯，到達德拉普薩卡（Drapsaca）[127]後，就向巴克特里亞最大的城市阿爾諾斯（Aornos）[128]和巴克特拉（Bactra）[129]推進，佔領了這兩座城市。巴克特里亞其他地區相繼歸順。然後，他就率部用皮筏渡過奧克蘇斯河（Oxus）[130]，向據報柏薩斯所在地快速推進。(29)

在活捉並處死了柏薩斯後，亞歷山大向索格底亞那（Sogdiana）[131]皇城馬拉坎達（Maracanda）[132]前進，從那裏進抵塔內河（Tanais）；

當地人給這條河另起了個名字叫雅克薩提斯（Jaxartes）[133]。(30)

四

塔內河沿河諸族反抗馬其頓人，躲在七個城市中。亞歷山大率部先克伽扎（Gaza）[134]等五城。接着攻克最大的城市西羅波利斯（Cyropolis）[135]。最後第七座城也不費多大勁就拿下來了。(1-3)

此後，亞歷山大花了 20 天的時間，在塔內河上修築以自己名字命名的城[136]，然後渡河擊潰斯基泰人。由於亞歷山大病倒，馬其頓人不得不中止追擊。(4)

在翻覆交戰後，亞歷山大朝馬拉坎達前進，打擊斯皮塔米尼斯（Spitamenes）所部。追殺過程中，亞歷山大率部踏遍坡利提米塔斯河（Polytimetus）[137]流域，直至河的盡頭。(5-6)

亞歷山大於是從馬拉坎達到達扎瑞亞斯帕（Zariaspa）[138]，在那裏過了冬天。(7)

在接見歐洲斯基泰人的代表後，亞歷山大率部回到奧克蘇斯河。因索格底亞那人逃到他們的堡壘裏躲着，不服從亞歷山大派去的督辦的領導，亞歷山大決定向索格底亞那進軍。(15)

他在橫掃索格底亞那大部地區之後，抵達馬拉坎達。斯皮塔米尼斯走投無路，被部下殺死。(16-17)

亞歷山大在諾塔卡（Nautaca）[139]過冬。春天一露頭，亞歷山大就率領部隊向索格底亞那巖山（Rock of Sogdiana）[140]進軍，佔領山寨、征服索格底亞那後，就向帕瑞塔卡（Pareitacae）[141]進軍。迫降

了科瑞尼斯山（Chorienes）[142] 中的部族。(18-21)

之後，亞歷山大進軍巴克特里亞。從那裏越過高加索山進軍印度。十天後到達亞歷山大城。這座城是他第一次討伐巴克特里亞時在帕拉帕米薩德（Paropamisadae）地區 [143] 修建的。然後亞歷山大就進軍尼卡亞（Nicanor）[144]，向雅典娜獻祭後，挺進科芬河（Cophen）[145]。亞歷山大命衆將朝印度河方向進入樸西勞提斯（Peucelaotis）[146] 地區，攻佔沿途城鎮。(22)

他親自率部經阿斯帕西亞（Aspasians）[147]、古拉亞（Guraeans）[148] 和阿薩西尼亞（Assacenians）等地，[149] 沿科斯（Choes）河 [150] 岸崎嶇的山路前進，沿途攻陷、降服安達卡（Andaca）[151] 等城市。(23)

然後，亞歷山大本人率部進軍攸阿斯普拉（Euaspla）河 [152]，又穿越大山，佔領了阿瑞伽亞斯（Arigaeus）城。[153]（24）

從那裏，他又向阿薩西尼亞人（Assacenians）[154] 居地進軍，穿過古拉亞地區，渡古拉亞斯（Guraeus）河 [155]，進攻馬薩伽（Massaga）城 [156]，城中守軍力盡而降。(25-27)

接着，先後攻克歐拉（Ora）[157]、巴濟拉（Bazira）[158]，他下令把馬薩伽和歐拉二城建成這個地區的要塞。亞歷山大然後率部向印度河推進，接受了樸西勞提斯城的歸順，佔領了印度河沿岸的一些城鎮，抵達距阿爾諾斯（Aornos）山 [159] 不遠的埃博利馬（Embolima）城 [160]。(27-28)

在攻佔阿爾諾斯山後，亞歷山大率部討伐阿薩西尼亞人，到達一個叫狄爾塔（Dyrta）的城市 [161]。然後，亞歷山大向印度河進軍。他令部隊伐木造船，船造好後，放入印度河中，部隊上船，沿河駛進。(29-30)

五

在亞歷山大遠征科芬河和印度河之間的地區時，途經奈薩（Nysa）城[162]，亞歷山大答應奈薩居民繼續保持自由和獨立。（1-2）

率軍渡過印度河後，亞歷山大就朝太克西拉（Taxila）城[163]前進，該城總督歸順。他從太克西拉出發，向希達斯皮斯（Hydaspes）河[164]進軍。進軍的原因，是得悉波拉斯（Porus）在希達斯皮斯河彼岸集結了他全部兵力，決心阻止亞歷山大過河。亞歷山大經過激戰，渡過此河，降服波拉斯。時在公元前 326 年。（3-18）

在希達斯皮斯河兩岸，亞歷山大渡河以前紮營的地方和後來的戰役在河彼岸進行的地方，他都修建了一些城市。其一命名爲勝利（Victoria）城[165]，因爲他曾在那裏戰勝印軍。另一個命名爲布西發拉斯（Bucephalas）[166]，用以紀念他那匹積勞而死的叫布西發拉斯（Bucephalas）的戰馬。（19）

此後，亞歷山大向與波拉斯王國交界處的一個印度部族格勞塞（Glausae/Glauganicae）[167]進軍，侵入了他們的地區，降伏整個部族。他共佔領了 37 個城鎮。然後他率部向阿塞西尼斯（Acesines）河[168]進發。（20）

亞歷山大渡過阿塞西尼斯河，追擊另一個波拉斯。在追擊途中，亞歷山大抵達希德拉歐提斯（Hydraotes）河[169]，並率部過河，進攻卡薩亞人（Cathaeans）[170]。他走了兩天，到達阿德雷斯太

（Adraistae）人所居品普拉馬（Pimprama）城[171]，降伏其人。休息一天後，亞歷山大命將率部向卡薩亞人的首府桑伽拉（Sangala）[172]進軍，終於戰勝卡薩亞人，攻克了桑伽拉城。亞歷山大本人則領兵進抵希發西斯（Hyphasis）河[173]，打算把那一帶的印度人也都征服。由於士兵不願繼續前進，亞歷山大衹能班師。（21-28）

他率部回師希德拉歐提斯河，過了這條河，又回到阿塞西尼斯河。他在阿塞西尼斯河邊舉行了祭禮後，就開始了全軍經水路去大海的準備工作。然後又渡河，回到希達斯皮斯河。（29）

六

亞歷山大決定沿希達斯皮斯河[174]向大海航行。他把全軍分成幾部分：一部分跟他一起上船，其餘由將領們率領沿希達斯皮斯河兩岸，全速向索培西斯（Sopeithes）的宮殿[175]進軍。（1-2）

第三天，亞歷山大在一處靠岸停泊，停留兩天後，繼續乘船沿希達斯皮斯河順流而下，駛向馬利亞人（Mallians）和歐克西德拉卡人（Oxydracae）[176]的地區，第五天就到達希達斯皮斯河和阿塞西尼斯河的匯流處。（3-4）

他命將率船隊順流而下，直抵馬利亞人的邊境。他本人則率部掃蕩尚未歸順的其他部族地區，事畢返回船隊，與諸將會師，率部渡希達斯皮斯河，朝馬利亞人進軍，攻破有許多馬利亞人逃去避難的一個城市和一要塞。（5-6）

接着，亞歷山大到達希德拉歐提斯河，打死一批正在渡河的馬

利亞人，乃追擊業已渡河者，攻破一个據點，乃進軍一座 Brachman 人的城市（a city of the Brachmans）[177]，馬利亞人至一要塞自衛，又被亞歷山大攻佔。(7)

亞歷山大讓部隊稍事休息，然後繼續追擊馬利亞人，命將沿河搜索前進，自己則朝馬利亞人最大的城市[178]挺進，马利亞人棄城渡河逃跑，亞歷山大率軍渡河，擊潰在對岸列陣堅守者，圍攻退守設防城市者。其間，亞歷山大身負重傷。亞歷山大讓人把他擡到希德拉歐提斯河岸，順流而下，到達位於希德拉歐提斯和阿塞西尼斯二河匯流處的營地。(8-13)

這時，馬利亞人遣使請降，歐克西德拉卡人首領也來謁見。亞歷山大於是命令部隊上船，沿希德拉歐提斯河順流而下，接着沿阿塞西尼斯河下駛，直到阿塞西尼斯河和印度河匯流處。(14)

亞歷山大命令在二河匯流處修建一座城市[179]。然後，亞歷山大命將渡至印度河左岸，他本人率部乘船下駛到達索格底亞（Sogdia）的王城[180]。在那裏又修建了一座設防的新城。[181]他本人率部順流而下朝穆西卡那斯人（Musicanus）的王國[182]進軍。穆西卡那斯人請降。(15)

於是亞歷山大攻城略地，討伐尚未歸順者，首先是歐克西卡那斯（Oxycanus），連克數城，歐克西卡那斯本人被俘。[183]接着是散巴斯（Sambus），其首府辛地馬那（Sindimana）[184]降服。(16)

在討伐反叛者穆西卡那斯，平定臣服穆西卡那斯的諸城後，亞歷山大命將經阿拉科提亞人和扎蘭伽亞人的地區赴卡曼尼亞（Carmania）[185]，自己沿河航行，到達帕塔拉（Pattala）[186]。(17)

印度河在帕塔拉分爲兩支入海，亞歷山大在帕塔拉城修建港口

和船塢，一度帶着船隊沿右河經西拉塔（Cilluta）島[187]入海，然後越過印度河的入海口駛向大海。（18-19）回到帕塔拉後，又自左河入海，途經一个大湖。嗣後，他又駛回帕塔拉。（20）

在等待季風期間，亞歷山大離開帕塔拉到達阿拉比亞斯河（Arabius）[188]，轉而朝海洋方向進軍，既是爲了挖井，給部隊準備水源，也是爲了襲擊歐瑞坦（Oreitans）部族[189]。亞歷山大渡過了阿拉比亞斯河，乘夜越過沙漠，侵入了歐瑞坦人境內，駐紮在一條小河邊。後來進抵歐瑞坦人最大的一個名叫拉木巴西亞（Rambacia）的村莊，命其將赫菲斯提昂（Hephaestion）建城於此。[190]（21）

然後，亞歷山大率部經過一條峽谷，朝伽德羅西亞和歐瑞坦人的邊界前進。歐瑞坦人歸順，於是亞歷山大就率部進軍伽德羅西亞（Gadrosians）[191]。（22）

亞歷山大經伽德羅西亞地區，向伽德羅西亞的首府所在保拉（Pura）地區[192]進軍。路途坎坷，供應匱乏，特別缺水。從歐瑞坦地區出發抵達目的地走了整整 60 天。（24-27）

在遣將從卡曼尼亞出發沿海岸前進的同時，亞歷山大率部沿通向帕薩伽代城（Pasargadae）[193]的道路前進，直奔波斯王宮。（28-30）

七

亞歷山大經帕薩伽代和波斯波利斯到蘇薩後，舉行了集體婚禮——他和他的夥友們一起舉行婚禮，以及清理債務、頒發獎品等。（1-6）

公元前324年，亞歷山大下令赫菲斯提昂率領大部分步兵去波斯海（Persian Sea）[194]。當時希臘海軍已在蘇西亞地區靠岸。他自己則率領近衛隊、騎兵特別中隊和一些夥友騎兵上船，沿埃拉亞斯河（Eulaeus）[195]駛向大海。在距河口不遠處，把大部分船隻和那些有毛病的船都留下，自己帶着一些快船從埃拉亞斯河口沿海岸駛往底格里斯河口。船隊的其餘部分沿埃拉亞斯河駛至該河與底格里斯河之間開鑿的運河處，順運河駛入底格里斯河。這時，亞歷山大沿着埃拉亞斯和底格里斯河之間的波斯灣海岸駛抵底格里斯河口。然後溯流而上，到達赫菲斯提昂帶着他的全部兵力紮營的地方，然後又開到修建在河邊的歐皮斯城（Opis）[196]。(7)

途經奈薩（Nysa）平原，亞歷山大來到埃克巴塔那。在埃克巴塔那，亞歷山大舉行了祭祀、體育和文藝競賽，還跟他的夥友們痛飲。(13-14)

在哀悼赫菲斯提昂後，亞歷山大率領部隊去討伐攸克西亞部族邊界上的一個好戰的部族科薩亞人（Cossaeans）[197]。其人都是山寨居民。亞歷山大把他們趕跑了。亞歷山大回到巴比倫後，利比亞（Libyans）派使者前來獻給他一頂王冠，慶賀他當了亞洲之王。遣使與亞歷山大修好者頗衆。(15)

亞歷山大率領部隊渡過底格里斯河之後，就向巴比倫進軍。(16)亞歷山大進入巴比倫後，希臘各地都遣使朝見，慶祝勝利。(19)

當戰船正在修造、巴比倫港口也正在挖掘的時侯，亞歷山大乘船從巴比倫出發沿幼發拉底河下駛，打算到距巴比倫八百斯臺地的波拉科帕斯河（Pallacopas）[198]去視察。他乘船進入波拉科帕斯河，順流而下，朝阿拉伯半島方向進入沼澤地帶。路上發現一處適於築

城，於是就築了一座新城[199]，還修了城防工事。（21）

後來亞歷山大又回到巴比倫，接受希臘各地代表所獻金冠等。（23）公元前 323 年 6 月 10 日，亞歷山大病逝。（25-28）

八

通过以上對亞歷山大東征路綫的勾勒，可以窺見這次東征對於古代東西交通的意义。毫無疑義，東征本身就是一次大規模的物資和人員交流，一次空前的異種文化接觸與碰撞。這種接觸與碰撞加深了東西方不同民族之間的瞭解。

就東西交通路綫而言，東征的貢獻也是巨大的。亞歷山大行軍當然會選擇已有的道路，但形勢瞬息萬變，軍事行動必須出其不意，新的路綫於是被發現或被開闢。

值得一提的是，亞歷山大於沿途所築新城，多出自軍事的需要，但後來大多成絲路名城。阿里安書所載諸城中較有名的如：埃及的亞歷山大城（III, 1-2）；今阿富汗哈拉德（Herat）的 Alexandria in Ariana（III, 25）；位於今阿富汗喀布爾北 45 英里，成爲興都庫什山南麓的交通樞紐之“高加索的亞歷山大城”（III, 28）；建於公元前 329 年，位於費爾幹納盆地西南、錫爾河南岸，一般認爲即今塔吉克斯坦的苦盞（Khojand）之 Alexandria Eschate（IV, 1）和在印度河與阿塞西尼斯河的接合部之亞歷山大城（VI, 15）等。

■ 注釋

[1] Diodorus of Sicily, *Bibliotheca Historica* (the Library of History), with an English translation by Russel M. Geer, London, 1984.

[2] Plutarch, *Life of Alexander*, English Translation by Bernadotte Perrin, London, 1919. 有吳奚真漢譯本，團結出版社，2005 年。另見席代岳漢譯普魯塔克《希臘羅馬名人傳》，吉林出版集團，2009 年，第 1195—1268 頁。

[3] Plutarch, On the Fortune or the Virtue of Alexander the Great, English Translation by John Philips, Edited and Revised by William W. Goodwin, in *Moralia*, London, 1936, vol. 3, pp. 379-487. *The First Oration of Plutarch Concerning the Fortune or the Virtue of Alexander the Great, Plutarch's Morals.* Translated from the Greek by Several Hands, Corrected and Revised by William W. Goodwin, Boston, 1878, vol. 1, pp. 475-515.

[4] Quintus Curtius, *Historiae Alexandri Magni* (History of Alexander the Great of Macedonia), with an English translation by John C. Rolfe, London, 1956.

[5] Arrian,*Anabasis* (Anabasis of Alexander), with an English translation by E. Iliff Robson, London, 1929-1933. 有李活漢譯本，商務印書館，1985 年。

[6] Justin, *Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogu*s, Translated, with notes, by the Rev. John Selby Watson, London: Henry G. Bohn, York Street, Convent Garden, 1853.

[7] 陳恒：《亞歷山大史料的五種傳統》，《史學理論研究》2007 年第 2 期，第 64—75 頁。

[8] 亞歷山大乃沿薛西斯的入侵路綫，繞行 Pangaeum 山，到 Philippi，接着取道

Abdera 和 Maroneia 到 Hebrus，從彼處渡 Chersonese 前的 Melas 河，揮師南下，抵 Sestos 之渡口。行程約 500 多公里，歷時 20 天。參看 A. B. Bosworth, *Conquest and Empire, The Reign of Alexander the Great.* Cambridge and New York, 1988, p. 38。

[9] 赫勒斯滂海峽，今 Dardanelles 海峽。

[10] 塞斯塔斯，今土耳其 Gallipoli 半島，臨 Dardanelles 海峽。

[11] 阿布達斯，在今土耳其，隔 Dardanelles 海峽與塞斯塔斯相望。

[12] 埃雷昂，位於 Thrace，今 Dardanelles 海峽南端。

[13] 阿卡安港，位於希臘南部伯羅奔尼撒半島北岸。

[14] 伊利亞城，建於特洛伊（Trojan）古城舊址上的新城。

[15] 阿瑞斯比，位於 Troad（今土耳其 Anatolia 西北部 Biga 半島），曾是愛奧尼亞城廓國家的殖民地之一。

[16] 坡考特城，位於赫勒斯湾海峽南邊、特洛伊城東北。

[17] 蘭普薩卡斯城，大致位於 Troad 北。

[18] 普拉克提亞斯河發源於 Ida 山，今土耳其鵝山（Kaz Daği），在赫勒斯滂海峽和攸克塞因海（Euxine，今黑海）之間入海。

[19] 科羅內城，位於 Troad 西南。今土耳其 Çanakkale 省 Ezine 區 Alemşah 村東。

[20] 普瑞帕斯城，今土耳其 Çanakkale 省 Biga 區 Karabiga 城。

[21] Hermotos，希臘原文作 Ἕρμωτον，地望不詳。一說其名係 Ἑρμαῖον 之譌。果然，其城位於赫勒斯滂海峽沿岸 Parion 與 Lampsacus 之間。說見 A. B. Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander,* vol. 1. Oxdord, 1980, p. 109。

[22] 澤雷亞城，位於今土耳其特洛亞特，鵝山山麓。

[23] 格拉尼卡斯河，今土耳其 Biga 河。

[24] 薩地斯城，今土耳其 Manisa 省 Sart。

[25] 赫馬斯河，即今蓋迪茲（Gediz）河。案：亞歷山大可能的路綫是：從赫勒斯滂出發，沿陸路，經澤雷亞（Zeleia）轉戰西南，開拔至馬其斯圖斯（Macestus）河流域，之後經由巴勒克西爾（Balikesir）和克爾卡加斯（Kircağaç）平原，到達推亞提拉（Thyateira），最後抵達赫馬斯河流域。見注 8 所引 Bosworth 書，p. 44。

[26] 埃菲薩斯城，遺址在今土耳其 Selçuk 南 3 公里。

[27] 米萊塔斯，城在今小亞細亞西岸，今土耳其的 Aydin 省内，近 Maeander 河口。

[28] 卡瑞亞城，在今小亞細亞，Ionia 南，Phrygia 和 Lycia 之西。

[29] 哈利卡納薩斯城，位於今土耳其 Bodrum。

[30] 明達斯是 Caria 的城市，今土耳其 Gümüslük。

[31] 福瑞吉亞，首府在今土耳其安卡拉西南 70-80 公里處。

[32] 利夏，地區名，大致位於今土耳其 Antalya 省。

[33] 潘菲利亞，地區名，介於利夏和西利西亞之間，在今土耳其 Antalya 省。

[34] 海帕納城，一般認爲是今土耳其的 Gocek。

[35] 贊薩斯河，指土耳其 Kınık 河。

[36] 呂西亞的城市，遺址在今土耳其 Muğla 省 Minare 附近。

[37] 贊薩斯，今土耳其 Antalya 省的 Kınık。

[38] 帕塔拉，在 Cragus 山麓，近贊薩斯河西岸。

[39] 米利亞，位於 Pamphylia 平原西北山區。說見注 21 所引 Bosworth 書，pp. 157-158。另請參看 T. A. B. Spratt and E. Forbes, *Travels in Lycia, Milyas, and the Cibyratis*. London, 1847, pp. 244-245。

[40] 福瑞吉亞人最初活動於 Sangarius（今 Sakarya）河兩岸，後居於 Halys（今 Kızıl）河之西，Masia（小亞細亞西北）和 Lydia 之東。

[41] 發西利斯，在土耳其 Antalya 省，位於 Bey 山脈和奧林巴斯國家公園（Olympos National Park）的森林之間。

[42] 坡伽，位於地中海西南岸，屬今土耳其 Antalya 省。

[43] 阿斯潘達斯城，屬今土耳其安塔利亞省，Serik 以北 4 公里處。

[44] 塞德，古代福瑞吉亞的海上城市。靠近土耳其 Manavgat 和 Selimiye 村，去安塔利亞 75 公里。

[45] 塞利亞是重要的要塞和城市，靠近今土耳其南部的 Attaleia。

[46] 薩伽拉薩斯，遺址在今土耳其西南，Burdur 省 Aglasun 村北 7 公里。

[47] 阿斯伽尼亞湖，今土耳其 Bursa 省的 İznik 湖。

[48] 塞拉那，古代福瑞吉亞城市，處在往東的商道上。

[49] 高地亞，古代福瑞吉亞首府，遺址在今土耳其安卡拉西南的 Yassihüyük。

[50] 伽拉提亞，位於安納托利亞中部地區，今土耳其安卡拉省。

[51] 安塞拉，即今土耳其首都安卡拉。

[52] 帕夫拉高尼亞，位於黑海南岸，中安納托利亞北部，在福瑞吉亞和伽拉提亞以北地區。

[53] 卡帕多西亞，地區名，在今土耳其中部。

[54] 哈利斯河，今 Kızıl 河。參前注 40。

[55] 西利西亞，安納托利亞南部古地區名，從安納托利亞到敘利亞的必經之地。西利西亞北部陶魯斯山口地勢險要，將西利西亞與安納托利亞高原隔開，被稱爲西利西亞關口（Cilician Gates），今土耳其稱爲古萊克山口（Gülek Boğazı）。

[56] 塔薩斯城，西利西亞之首府，希臘世界與東方貿易路綫上的重要城市，位於今土耳其中南部 Mersin 省。

[57] 公元前 334 年秋至公元前 333 年夏，亞歷山大從哈利卡納薩斯到西里西亞。

[58] 據阿里安，西德那斯河“發源於陶拉斯山，流經平地，河水清涼”。(II, 4)

[59] 安洽拉斯，Strabo 作 Ἀγχιάλη（xiv 5.9），並位置該城於 Zephyrion 和西德那斯河之間的海岸上。

[60] 索利，位於安洽拉斯之西 20 公里，去今 Mersin 城 9 公里。見注 21 所引 Bosworth 書，p. 195。

[61] 阿萊安平原，在西利西亞。

[62] 皮拉馬斯河，今土耳其 Ceyhan 河。

[63] 馬伽薩斯，在今土耳其中南部 Adana 省。

[64] 馬拉斯，在今土耳其 Adana 省的 Karataş 附近，是 Ceyhan 河的入海口。

[65] 索契（Sochi），在今敘利亞，具體地點不詳。一說其地顯然在 Amanus 山脈的東邊，見 K.Nawotka, *Alexander the Great*, Cambridge Scholars Publisching, 2010, p. 162。

[66] 米里安德拉斯，古代腓尼基人（Phoenicians）的海港，接近今土耳其 Hatay 省 İskenderun 城。

[67] 亞瑪尼關口，一般認爲指今土耳其南部的 Bahçe 關口，乃沿黑河（Kara Su）而下，從西利西亞南達敘利亞安條克的必經之路。一說也可能是 Hasanbeyli 關口，見注 65 所引 Nawotka 書 , p. 165。

[68] 伊薩斯，在今土耳其 Hatay 省，Pinarus 河畔，與敘利亞接壤。

[69] 品那拉斯河，其地望尚未有定說。一般認爲今 Deli Çay 河、Payas 河或 Kuru Çay 河均有可能。三者都在土耳其 Hatay 省。見注 65 所引 Nawotka 書 , p. 168。

[70] 公元前 333 年夏至初冬，亞歷山大自塔薩斯出發，經阿萊安平原的馬拉斯，到伊薩斯。

[71] 腓尼基，古 Canaan 民族之一，領有今敘利亞、黎巴嫩、以色列、巴勒斯坦沿海地區。

[72] 阿拉達斯島，今敍利亞唯一的海島 Arwad 島，在當時爲腓尼基城邦之一。

[73] 馬拉薩斯，今敘利亞 Tartus 城南的 Amrit 遺址。

[74] 塞貢，具體位置不詳。

[75] 馬瑞亞姆，具體位置不詳。

[76] 比布拉斯，今黎巴嫩 Jbeil 城。

[77] 西頓，今黎巴嫩 Saïda 城。

[78] 提爾，今黎巴嫩 Sūr 城。

[79] 安提黎巴嫩山，即外黎巴嫩山，在黎巴嫩山的敘利亞一側。

[80] 加沙，今巴勒斯坦的加沙。

[81] 柏路西亞，在埃及尼羅河三角洲之東端，是下埃及（Lower Egypt）的東大門，其址 Tell el-Farama 在今埃及 Domyat 省首府 Damietta 附近。

[82] 孟菲斯，法老埃及時代下埃及的首都，在亞歷山大城建立之前一直是下埃及的政治文化中心，之後直到穆斯林征服之前，孟菲斯一直保持在埃及的重要地位。其址在今埃及首都開羅（Cairo）以南 20 公里處，尼羅河西岸。

[83] 赫利歐坡利斯，下埃及重要城市，其址在今開羅郊外的 Ain Shams 附近。

[84] 坎諾巴斯，下埃及海岸城市，在尼羅河最西入海口的西岸。其址在今亞歷山大城東 25 公里處。

[85] 馬瑞提斯湖，今埃及北部的馬里烏特湖（Mariout），在亞歷山大城南。

[86] 阿蒙神廟，在 Siwah 綠洲，今埃及和利比亞交界處。

[87] 帕拉托尼亞，埃及西北部海港，今名 Marsa Matruh。

[88] 薩普薩卡斯，其詳細地點難以確定，大致在今敘利亞，幼發拉底河西岸。

[89] 巴比倫，今伊拉克 Babil 省的 Al Hillah，巴格達以南 80 公里處。

[90] 阿圖瑞亞，亞述（Assyria）的波斯名，波斯帝國行省之一，在亞述帝國原領土的西部，今敘利亞東部和伊拉克西北部。

[91] 高地亞，在美索不達米亞北部，今土耳其東南隅的 Şırnak 省。

[92] 高伽米拉，大致在布摩達斯（Bumodus）河邊，距 Arbela 城約 600 斯臺地，今伊拉克北部 Mosul 東。

[93] 萊卡斯河，今土耳其和伊拉克境內之 Zab 河，爲底格里斯河主要支流。

[94] 阿柏拉，今址爲 Mosul 以東 80 公里的 Arbil。

[95] 蘇薩，今伊朗 Khuzestan 省的 Susa 城。

[96] 帕西底格里斯河，在蘇薩以南一段的底格里斯河在 Apamea 附近先分流成兩河道，再匯流，匯流之後的河道被稱爲帕西底格里斯河，見 Pliny（VI, 27）。

[97] 攸克西亞人，伊朗西南部 Zagros 山的山地民族。

[98] 波斯關口，Zagros 山的隘口，爲波斯帝國的埃蘭（Elam）和波斯（Persis）兩行省之邊界，今名 Tang-e Meyran，是 Fars 省和 Kohgiluyeh Boyer-Ahmed 省之邊界。

[99] 波斯波利斯城，遺址在今伊朗 Fars 省 Shiraz 東北 70 公里處。

[100] 聯軍行軍可能遠達今 Fahlian，在彼處帕曼紐沿着赴今卡澤倫的公路南下。亞歷山大可能經由 Firuzabad，向南繞行了很長距離，之後取道平緩的坡地，抵達 Shiraz 和 Persepolis 平原。這是最容易的路線，他能夠從容行軍。一旦亞歷山大衝破了波斯防線，他可以輕而易舉、不受阻礙地調上輜重，沿着 Fahlian 河及它的東部支流 Tang-i Layleh，取直道前行。朝向這個流域的源頭，在一個被稱做 Mullah Susan 的開闊的地方，道路分叉了：一條路線向東延伸，經過 Bolsoru 關，向上直達 Ardakan；另一個分支向上沿一個以 Tang-i Mohammad Reza 著稱的狹窄峽谷，延伸到一個海拔 2167 米的分水嶺，之後到達 Aliabad 平原的入口。見注 8 所引 Bosworth 書，p. 90。

[101] 米地亞，波斯帝國行省之一，今伊朗北部和西北部地區。

[102] 帕瑞塔卡城，在今伊朗 Fars 省，波斯波利斯遺址東北 87 公里處。

[103] 埃克巴塔那，米地亞首府，今伊朗 Hamadan 省首府 Hamadan。

[104] 拉伽，今地爲 Rey，伊朗首都德黑蘭南 12 公里處。

[105] 帕西亞，今伊朗東北部，波斯帝國之一省。

[106] 裏海關口，在裏海西南岸，今俄羅斯聯邦達吉斯坦（Dagestan）共和國的 Derbent。

[107]Choarene，今 Khar 地區。

[108] 這一段行程約 200 公里。行軍分三個階段。從 Choarene 平原出發，亞歷山大沿 Dasht-i Kavir 沙漠北進入沙漠。在 Thara 綠洲（Lasj erd？），他進一步得到波斯陣營內訌的消息。在當地嚮導的幫助下，這個 6000 人的騎兵部隊通過一條直接的、無水的道路，穿過沙漠，並於拂曉後不久追上波斯的落伍士兵。發現馬其頓先遣軍隊到來的跡象之後，叛亂者處死了大流士。追擊在快到 Hecatompylus 城（即今 Shahr-i Qumis）時停止。見注 8 所引 Bosworth 書，p. 96。

[109] 赫卡尼亞，波斯帝國一行省，今伊朗北部裏海沿岸諸省和土庫曼斯坦西部裏海沿岸南段。

[110] 巴克特里亞，地區名，位於興都庫什山和阿姆河之間，今阿富汗北部。

[111] 大海，即裏海。——英譯者。

[112] 塔普瑞亞山地，今伊朗北部 Mazandaran 省和 Gilan 省的 Alborz 山一帶。

[113] 塔普瑞亞人，今伊朗北部裏海東南岸山地部族。

[114] 扎德拉卡塔，今 Astrabad。

[115] 亞歷山大從 Hecatompylus 出發，行軍三天，直至今 Damghan 城，在那裏他將部隊進行劃分，打算分兵三路越過這個山脈。他本人率領的縱隊取直道，經由 Shamshirbun 關和 Dorudbar 上游支脈向黑海逼近。見注 8 所引 Bosworth 書，p. 97。

[116] 馬地亞人，居地在赫卡尼亞西南邊界。

[117] 阿瑞亞，波斯帝國之行省，在今阿富汗西北部 Heart 周圍。

[118] 蘇西亞，可能指 Meshed 東北的 Tus 城。見注 8 所引 Bosworth 書，p. 99。

[119] 阿塔考那，阿瑞亞之首府，位置不詳，但很可能在今阿富汗西北 Heart 附近。亞歷山大或其繼承人在該處建造了 Alexandria Ariana。

[120] 扎蘭伽亞，Hyrcania 之首府。今地難以確指，但很可能在 Sari 一帶，近 Tejan 河。見注 21 所引 Bosworth 書，p. 351。

[121] 阿瑞阿斯皮亞人，居地在今錫斯坦。注 21 所引 Bosworth 書，p. 365。

[122] 亞歷山大從蘇西亞出發，打算沿 Kopet Dag 山的小山丘東進，從西面入侵巴克特里亞。他強行軍兩天兩夜，行程 600 斯臺地，到達阿瑞亞首都（今 Heart 附近）。注 8 所引 Bosworth 書，p. 99。

[123] 德蘭癸亞那，地區名，首府在今 Farah。其地跨有今天的阿富汗、巴基斯坦和東伊朗。參見注 8 所引 Bosworth 書，p. 100。

[124] 伽德羅西亞，相當於今巴基斯坦西南部的俾路支省（Balochistan）。其北爲 Arachosia，其東爲 Drangiana。

[125] 阿拉科提亞，波斯一省的希臘名，其範圍相當於今天阿富汗南部，亦有部分在巴基斯坦和印度。最大的城市爲坎大哈，相傳爲亞歷山大所建。

[126] 高加索山，此處指興都庫什山。

[127] 德拉普薩卡，一說可能位於今 Kunduz。參見注 21 所引 Bosworth 書，p. 372。

[128] 阿爾諾斯，巴克特里亞的主要城堡，重要的戰略據點。可能位於今 Khulm 城。參見注 21 所引 Bosworth 書，p. 372。

[129] 巴克特拉，今阿富汗北部 Balkh 省 Mazar-e Sharif 西北，阿姆河南岸。

[130] 奧克蘇斯河，今阿姆河。

[131] 索格底亞那，今阿姆河與錫爾河之間，以 Zerafshan 河流域爲中心的地區。

[132] 馬拉坎達，今烏茲別克斯坦的薩馬爾罕。

[133] 塔內河，今錫爾河。Jaxartes，漢譯“藥殺水”。

[134] 伽扎，具體位置不詳。

[135] 西羅波利斯，在今苦盞（Khojand）附近。

[136] 史稱 Alexandria Eschate，位於錫爾河南岸，一般認爲在今塔吉克斯坦 Khujand 附近。

[137] 坡利提米塔斯河，今 Zerafshan 河。

[138] 扎瑞亞斯帕，即 Bactra，今 Balkh 附近。

[139] 諾塔卡，可能位於今烏茲別克的 Shahrisabz 附近。

[140] 索格底亞那巖山，位置不詳。

[141] 帕瑞塔卡，波斯某總督轄地，位置不詳。

[142] 科瑞尼斯山，該山得名於山中部族酋長科瑞尼斯，其位置難以確指。

[143] 帕拉帕米薩德，今阿富汗東部興都庫什山區，中心是 Kabul 和 Kapisa。

[144] 尼卡亞，大致在今 Begram 附近。A. B. Bosworth, *A Historical Commentarg on Arrian's Historg of Alexander*, Vol. Ⅱ（commentary on Book Ⅳ—Ⅴ）,Oxford, 2007, p. 146.

[145] 科芬河，即今喀布爾（Kabul）河。

[146] 樸西勞提斯，即 Pushkalavati，今阿富汗 Charsada。

[147] 阿斯帕西亞，在 Kunar 或 Chitral 河谷地。Waldemar Heckel and J. C. Yardley, *Alexander the Great Historical Texts in Translation*, Blackwell, 2004,p. 47.

[148] 古拉亞，今 Panjkora 河谷。

[149] 三者大致領有今 Nawagai、Bajaur、Dir 和 Swat 之地。

[150] 科斯河，可能是今 Alingar 河。注 144 引 Bosworth 書，p. 156。

[151] 安達卡，無考。

[152] 攸阿斯普拉河，今 Kunar 河。

[153] 阿瑞伽亞斯城，一說應即今 Nawagai，見注 144 引 Bosworth 書，p. 163。

[154] 阿薩西尼亞人，其王名 Assacanus，似以王名爲部名。

[155] 古拉亞斯河，今 Panjkora 河。

[156] 馬薩伽，確切位置不知，大致在今 Swāt 河下游。A. Stein, *On Alexander's Track to the Indus, Personal Narative of Explorations on the North-West Frontier of Indin*, London, 1929, pp. 43-44。或以爲其廢墟在 Chakdara 堡以北約 16 公里靠近 Ziarat

處。A. H. Dani and P. Bernard, "Alexander and his Successors in Central Asia", In J. Harmatta, ed., *History of Civilizations of Central Asia,* Vol. II, The development of sedentary and nomadic civilizations, 700 B.C. to A.D. 250. UNESCO Publishing, 1994, esp. 75。

[157] 歐拉，今 Udegram。Stein1929, pp. 53-61。

[158] 巴濟拉，今 Barikot。與歐拉均在今巴基斯坦 Swāt 地區。注 156 引 Stein 書 ,pp. 46-48。

[159] 阿爾諾斯，今 Bazira 和 Ora 南的 Ilam 山，注 144 引 Bosworth 書，pp. 178-180。

[160] 埃博利馬，一說應位於印度河与 Puran 之間的 Kabulgram。注 144 引 Bosworth 書，p. 185。

[161] 狄爾塔，位置無考。

[162] 奈薩，大致位於 Choes 和 Kunar 河之間。見注 8 所引 Bosworth 書，pp. 121-122。

[163] 即呾叉始羅，其遺址在今巴基斯坦拉瓦爾品第西北。

[164] 希達斯皮斯河，今 Jhelum 河。

[165] 勝利城，希臘文作 Nicaea，位置難以確定。參看注 144 引 Bosworth 書，p. 146。

[166] 布西發拉城，確切位置已不可考。參看注 144 引 Bosworth 書，pp. 311-313。

[167] 格勞塞，該族進一步的情況不得而知。

[168] 阿塞西尼斯河，今 Chenab 河。

[169] 希德拉歐提斯河，今 Ravi 河。

[170] 卡薩亞人，可能指 Sopeithes 王國（Strabo, XV, 1），位於希德拉歐提斯河和阿塞西尼斯河之間。

[171] 品普拉馬城，位置無考。

[172] 桑伽拉，一般認爲位於今巴基斯坦旁遮普的 Sialkot。

[173] 希發西斯河，今 Beas 河。

[174] 阿里安稱："希達斯皮斯河流入阿塞西尼斯河，阿塞西尼斯河（Chenab）又流入印度河，二者都在匯流處失掉自己的名稱；然後印度河向大海流去，入海處分爲二支。"（VI，1）。

[175] 索培西斯（Sopeithes）的宮殿，當在 Jhelum 河流域，位置難以確定。

[176] 馬利亞人（Malavas）和歐克西德拉卡人（Kshudrakas）均爲當時旁遮普的部族。

[177]Brachman 可能就是 Brahman。該城位置無考。

[178] 馬利亞人最大的城市，當在今 Ravi 河流域，確切位置不詳。

[179] 許多命名爲亞歷山大的城市之一，位置不能確指。一說在今巴基斯坦的 Uchch Shariff。M. Wood, In the Footsteps of Alexander the Great, A Journey from Greece to India, BBC Worldwide Limited, 1997；顧淑馨漢譯，東方出版社，2004 年，p. 139。

[180] 索格底亞（Sogdia）的王城，位置無考。這可能是索格底亞那人在印度河流域的一個聚居地。

[181] 此城可能位於今巴基斯坦 Sindh 省 Rohri 之北。

[182] 穆西卡那斯人的王國，可能位於古代的阿羅（中世紀信德的首都），見注 8 所引 Bosworth 書，p. 137。

[183] 歐克西卡那斯的領地在 Sukkur 河南岸。

[184] 辛地馬那，一般認爲在巴基斯坦 Sindh 省 Sehwan Sharif 附近。

[185] 卡曼尼亞，大致相當於今伊朗東南部 Kerman 省。

[186] 帕塔拉，今 Hyderabad，位於印度河三角洲的頂端，見注 179 引 Wood 書，p. 143。另請參看注 144 引 Bosworth 書，p. 146。

[187] 西拉塔島，位置無從確指。

[188] 阿拉比亞斯河，巴基斯坦 Karachi 附近的 Hab River。

[189] 歐瑞坦，居地在今巴基斯坦 Balochistan 省 Lasbela 周圍平原地區。

[190] 該城史稱 Alexandria Rhambacia，今巴基斯坦 Balochistan 省 Lasbela 地區。

[191] 今巴基斯坦西南部 Baluchistan 省。

[192] 保拉，可能是今 lranshahr。見注 8 所引 Bosworth 書，p. 145。

[193] 帕薩伽代城，在今伊朗 Fars 省，位於 Persepolis 東北 87 公里，是 Achaemenid 王朝第一個首都。

[194] 波斯海，指波斯灣。

[195] 埃拉亞斯河，今 Karkhen 河。

[196] 歐皮斯城，在底格里斯河東岸，去巴格達不遠。

[197] 科薩亞人，居住在 Zagros 山脈中的遊牧部落。

[198] 波拉科帕斯河，是幼發拉底河的運河，在幼發拉底河西岸，一般認爲始自 Pallukkatu（Falluja），直至 Iddaratu（Teredon）。

[199] 這是最後的亞歷山大城，位置不詳。

牛神形象中的印度影響

嚴耀中

牛作爲人類最重要的家畜之一，在各種神話傳說和造型藝術中得到普遍反映是必然的，但在不同的文化中，牛的神化及其形象則頗有差別。這和它們所屬的不同地域文化有很大關係，譬如在中國與印度。中印文化有着兩千年以上的交流史，這促進了牛神形象之傳播和交融[1]。今於此作文試述之，以就正於方家。

一

作爲農耕的民族，牛在華土先民中具有特殊的地位。在絲綢之路暢通之前，牛及牛神在中國古代人們心中，具有絕對正面的形象。丁山先生甚至認爲秦人的圖騰是牛，“秦祖大業即水牛”[2]。此雖是一家之言，但牛作爲“太牢”，被稱爲“一元大武”，在祭祀制

度中有着突出的地位，《禮記・曲禮下》云："天子以犧牛，諸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕。"又，"《周官》曰：牛人掌養國之公牛，以待政令。祭祀供享牛、求牛，賓客供積膳牛，軍事供犒牛，喪事供奠牛，軍旅供兵車之牛"[3]。同時，古代中國因爲視"牛，大畜，祭天尊物也"，爲此這些犧牛要被"養食之數歲，衣以文繡"。[4]這些說明牛是中國古代社會生活中最重要的家畜，不過牛作爲祭品雖與神相關但自身絕對不是神，作爲祭品僅表示其貴重。於是在中國"古代記載中，便很難找到有關牛類的什麽宗教崇拜或神話傳說了"[5]。這或許是因爲用牛耕地最早也在戰國，已經過了神話發生的高峰期，來不及因爲牛之重要而將它昇華爲神並附帶上故事。

最早將牛與"神"相聯繫將文獻記載見於《水經注・渭水注》所引《列異傳》，其說秦文公遣人伐大梓樹，"樹斷，化爲牛，入水，故秦爲立祠"。該祠被稱爲"怒特祠"，怒特就成了牛神之名[6]，那是魏晉時人追述春秋時發生在華夏西陲的事，且牛也只是半個主角。至於將孔子弟子冉伯牛奉爲"牛王"[7]，或許因爲他字子耕而與牛耕產生了聯繫。這當然是民間的一種牽強附會，但也說明在傳統的民間崇拜中，牛即使被當作神，也是重在其功能。在這種尊崇中，還有一個現象非常值得注意，就是無論作爲"神牛"還是"牛王"，它的形象是單一的，要麽是牛形，要麽是人形，無奇且不怪。若出現異相，就屬非常了，所以牛之形體若有不正，如"五足牛"、"牛足上出背上"之類，就被當作"孽象"，稱爲"牛禍"。[8]若是"牛生子二首一身，天下將分之象也"，而"牛人立而行"，則"天下將有兵亂，爲禍非止一家"[9]，等等。"豕生人頭豕身者，危且亂"[10]，即把牛和其他家畜一樣看待，產生異狀即是非常。至於"包犧氏、

女媧氏、神農氏、夏后氏，蛇身人面，牛首虎鼻。此有非人之狀，而有大聖之德”[11]，以及“伏羲龍身牛首”[12]等，僅是爲了顯示聖人們的與衆不同，即作爲完全正面的聖人與衆不同之相。而且關於這種形象的說法出現，已是兩漢以後的事情了，恐怕也是因爲受到外來影響的緣故，且在文獻上也見之寥寥。作爲對文字的呼應，最著名的就是出土畫像磚上的伏羲、女媧蛇身交尾像。要加以說明的是，海外也有着類似的圖像，而且與印度相關。[13]《山海經》裏把人面蛇身的神視爲存在於海外、荒外之神。另一形象出自於據說是南朝梁任昉的《述異記》，該書云冀州等地的蚩尤神“人身牛蹄，四目六手”，故“太原村落間祭蚩尤神，不用牛頭”，及“冀州有樂名蚩尤戲，其民兩兩三三，頭戴牛角而相抵”，等等，也是人牛結合的形象，但《四庫提要》說該書“其爲後人依託蓋無疑義”。即使該書確爲任昉所著，這種人獸結合的圖像出現，亦在印度宗教傳入多年之後，雖然僅是作爲一種“異相”，似乎也並非是華夏土產[14]。

兩晉以降，還出現了牛神的另一種形象。《太平御覽》卷 900 引郭子横《洞冥記》曰：“元封三年，大秦獻花蹄牛，高六尺，尾環繞角，生四耳。”又引《玄中記》曰：“大月支及西胡有牛，名曰反牛，今日割取其肉三四斤，明日其肉已復，創即愈也。”傳說裏動物之變異往往是變爲神怪之前奏，注意這些傳說都是來自西域。可以說諸如此類的都昭示着牛神新形象出現前後之氛圍業已形成。

二

牛在印度社會生活中的重要性，可能比中國更早更甚。在哈拉

帕（Harappā）等早期印度河文明遺址中曾出土不少顯示神秘信仰的印章，上面“有許多動物圖形，有些動物爲多頭的，有些動物則爲多體的，有些動物則無疑是神話式的，以至將好幾種動物的特性組合成一個單體。牛在這些動物中佔據主導地位”[15]。進入印度次大陸的雅利安人，最初以從事畜牧業爲主。對他們來説，所蓄養的動物中以牛最大，牛乳是高尚的食品，牛也就最重要的財產。故“自外首領百姓，總不養畜，唯愛養牛，取乳酪蘇也”[16]。在《吠陀》時代，“表示戰爭的一個詞的來源就是‘要牛’”，而“牛這個詞又是大地的同義語”[17]。所以“吠陀讚歌屢視牛爲聖獸，又有以神事擬於牛者”[18]。直到現代，“婆羅門種姓的家庭基本上起碼要飼養一頭乳牛”[19]。或許是由於牛乳爲重要的飲食來源，因而有“奉乳祭”（Pravargya），嚴禁任意屠宰牛。

主要來自於地中海文化的人獸合一圖像（人面獸身或獸頭人身）隨着一部分雅利安人的東遷，傳入印度次大陸，繼而成爲婆羅門教偶像崇拜中的一個重要組成部分。如是淵源，牛神形象在印度出現頗早，“在西亞的古文明中，綿羊和山羊占主導地位，而在印度河流域，牛則成爲其特殊標識”。文獻上在印度與此相關的牛的形象最早出現在約作於3000年前的《梨俱吠陀》的“招魂詩”裏：“因陀羅（神）啊！請發出負重的牛，將優濕那羅尼的車子運來”。[20] 其牛車所載，即是死者之魂，由此牛也具有了特殊性。甚至“若因陀羅這樣的大神有時也被想像成一頭公牛”[21]，因此“牛和馬一樣都被視爲神聖，《梨俱吠陀》稱特尤斯具牡牛之形；《阿闥婆吠陀》直接以因陀羅之名稱呼牡牛”等等。“在印度教中，牛的神聖性幾乎不可能用動物崇拜來解釋”，“牛其實是吠陀的象徵代表”[22]。所以“在

《阿闥婆吠陀》裹，我們發現對牛具有神性特徵之宣示，就此已將動物本身變成崇拜之物件”[23]。《夜柔吠陀》中稱牛爲“不可殺者”(Aghnya)，所以婆羅門教教徒是不殺牛、不吃牛肉和不使用牛皮製品的。婆羅門教形成後，牛順理成章地成爲神性的動物，“可敬的法神表現爲牡牛形”[24]。甚至宣稱“牛是宇宙的本源，世界的依靠”[25]，牛被完全神化了。於是在穆斯林看來，印度教教徒就“變成了‘牛的崇拜者’”[26]。這“從貴霜錢幣上便可以看出：維馬·伽德比塞斯(Vima Kadphises)、迦膩色伽（Kaniṣka)、胡維什卡（Huvishka）和韋蘇特婆（Vāsudeva）的錢幣上都有濕婆像或濕婆及其坐騎公牛南迪”[27]。這些流通着的錢幣當然會隨着商業貿易的展開而使其形象遠播，也顯示了牛在婆羅門教中地位的官方化。(圖 1)



圖 1　印度國家博物館的濕婆像，2010 年攝

牛在佛教中也有突出的地位，說佛在菩薩時，“或復現於斛領牛相”[28]，又打過比喻“佛者如牛，弟子猶車”[29]。在後來的密教裹，則有法界、金剛、寶光、蓮華、羯磨等所謂“五大牛王”。[30] 又佛經聲稱：“若殺和傷害其父母女人及牛，無數千年在地獄中”[31]，把殺牛的罪名等同於害出家人的父母女人。而《佛說齋經》提到“牧牛齋”爲佛所言三齋之一，而

佛陀的“三十二相”之一便是“眼如牛王”[32]，說明佛教和婆羅門教有着同樣的傾向。另一個關於佛教並不忌諱牛頭形象的例子是東晉末高僧法顯在拘薩羅國舍衛城時，見到所“刻牛頭栴檀作佛像，置佛坐處”，且“此像最是衆像之始，後人所法者也”[33]。此雖是由於該香產於牛頭山而著名，不過由此“牛頭”的形象被中土民衆所熟悉的佛教典籍概念化而無壞的印象。在密教中，常用牛糞爲構築壇場的材料之一，且以乳、酪、酥、糞、尿爲“牛五種味”。這是因爲“西國土俗以牛能耕地，出土萬物，故以牛糞爲淨。梵王帝釋及牛，並立神廟以祠之。佛隨俗情，故同爲淨”[34]。在這方面，佛教保持了婆羅門教的傳統。再如云南密教裏所崇拜的主神之一大黑天神，往往被塑成“戴牛角冠”的形象。這些與廣義的絲綢之路上中國境內牛首像的形成應該有淵源上的聯繫。這些說明佛教中牛的形象是和其教義一致的。

佛陀時代的宗教支流還有持苦行的所謂“牛狗外道”，以持牛戒或狗戒爲修行之道。“後世印度教將牛視爲毗濕奴的化身（avatāra）之一來禮拜，當淵源於此”[35]。所以“今印度教廟宇，其前多石雕牛像”，即是“所謂‘牛鬼’也”。[36]這種被多個印度宗教着重表現的現象特徵，或許也與“以牛代替馬是南印度藝術傳統的特殊之處”[37]相關。

以上說明在進入中國之際，在整個印度宗教文化中，牛的地位和形象上已有諸教合流之傾向。而它們的一個重要共同點，即是將牛加以神化，且印度在地域上比中國更具有多文化多宗教交差叉之特性，受到了包括人與動物合體的各種造型之影響。這些也在圖像上反映出來，就成了帶牛首的人形牛神。由於佛教是將印度文化輸

入中國的主要載體，所以將牛或牛頭雕塑成像應該與佛教的傳入有關。上述情況也說明了“在印度教裏因爲有着很多種對神性的理解，所以對神祇崇拜的形式不拘一格”[38]。如此當然也有利於印度牛神來華後適應新的文化和新的語境，並在形象上作出一些修改。

三

隨着中印宗教文化的交流，印度的牛神形象也傳入了中國。[39] 這個形象的最主要特點就是牛首人身，即和以往中國文化中人首或人面＋動物身軀的模式相反，屬於比較少見的獸頭＋人身的造像，且成爲地獄故事裏的一個主要配角。

漢晉之間出現了一些“牛首人身”像。如從東漢和帝時代起，“牛首人身、雞首人身像也是在陝北漢畫像石中經常出現的神靈”，若“神木大保當 M18 墓門橫額爲牛首人身、雞首人身圖”[40]。又如“牛首人身、雞首人身圖像在河西晉墓照牆均有發現。它們不是獨立存在，而是依附於闕門左右同時出現的”[41]。這裏，第一，這些壁畫墓都處於中西交通的要道上或其附近；第二，它們都出現在墓室裏；第三，似乎是起着墓室門神的功用，但與當時流行的門神顯然有異[42]；第四，時間上都在絲綢之路暢通以後；第五，這些像可能是十二生肖像中的一部分，詳見下文。綜合這五點，可以認爲墓室門楣上出現的牛首人身像已經有了地下的“神”的身份，而且是作爲正面的神。南北朝時的劉義慶《幽明錄》裏也提到了“牛頭人身”，也是與地獄相聯繫。

從文獻上看，出現在一般人眼前的牛頭人身形像是西來的[43]。最早提到“牛頭人”的是西晉時從天竺來的僧人竺叔蘭，說其曾昏迷時彷彿身與一些已亡之人“值牛頭人欲扠之”，在向牛頭人說明自己是佛弟子後，“既而還蘇”。[44]

此後圖像開始出現在佛教石窟中，無疑會隨同佛教通過絲綢之路傳入中國，以示與印度有關，當然這有個過程。新疆是中印文化的重要交集區，一些考古發掘出來的遺址可以證實。如在克孜爾尕哈第 31 窟行道券頂所畫諸天中“有的乘車，有的持缽，或拿三叉戟坐龍身上”，其中“有的頭上繪一牛頭”。[45] 而于闐國的“牛頭山”是佛陀說法的聖地[46]，在敦煌的壁畫裏，牛頭山之牛頭形象，眼、鼻、耳、嘴等五官齊全，頭上則有佛像[47]。此形象可見於莫高窟第 9 窟之甬道頂所畫。又敦煌莫高窟西魏時開鑿的第 249 窟窟頂畫面中，也有作爲風神部下的牛頭人身。壁畫中所繪牛頭神的不同貌相，說明當時敦煌壁畫對印度傳過來的形象往往兼收並蓄。在庫木吐喇石窟第 41 號洞正壁右側，畫有一牛頭。賈應逸先生認爲是右手執骷髏，左手仰掌的焰摩天之坐騎。[48] 而在托普魯克墩 2 號佛寺發現壁畫殘塊上的大白牛，其“牛背上的造像可能是大自在天（摩醯首羅）”。[49] 在丹丹烏里克新發現的壁畫中，摩醯首羅天的形象“卻是獸頭”。[50] 不知這個看起來模糊的獸頭是否和牛頭有關。又如“鞏縣石窟中尚有肩搭帔帛的牛神王”，而“莫高窟西魏第 249 窟夜叉群中有牛頭夜叉，與鞏縣石窟牛神王形象相同，雖似乎較鞏縣晚一二十年”。[51] 如此形象在敦煌被定格了下來，如莫高窟第 150 窟前室北壁有“清畫牛頭神將一身”。[52] 這種圖像給人以“牛王精勤求佛，返受羅刹之身”[53] 的感受，至少意味着動物神的人像化和人格化之傾向，

情趣完全不同。

值得注意的是，牛頭人身的牛神形象，從進入以敦煌爲起點的漢文化區開始，就更多地和地獄結合在一起了。在密教中後來演變成閻羅王的“焰摩法王”是“以水牛爲座”的[54]，這也是牛之地獄緣的一個表現吧。因此密教造像裏多有相關牛神之形。由此，同時在中國開始了“牛鬼”的稱呼，在諸地獄變中，它是作爲閻羅麾下的將吏，或以具有“牛頭人身”的“牛頭獄卒”[55]稱之。下地獄者“被牛頭來拔舌”是因爲他“謗佛謗法”[56]，是演化出來的佛家故事。王梵志詩中“牛頭鐵叉杈”，也被用來闡說佛家的因果報應。[57]然其也具有神的身份，云其爲“牛頭神”更妥切一些。在《正法念經》所舉“餓鬼大數有三十六種”裏[58]，有羅刹鬼、閻羅王執仗鬼等，而無牛鬼之名。如龍門敬善寺唐代《杜法力造像》裏有“牛頭獄卒”之形象[59]，和其在佛教文獻中“形似羅刹，尾如鐵叉”[60]，及“手執兵器，發大惡聲，如雷霹靂”[61]的文字描繪相匹配。而“新疆克孜爾千佛洞所發現的一件表現地獄受罰的作品，可能製作於 5 世紀中期，它表現了十分恐怖的場景：罪人被牛頭獄卒驅趕通過烈焰、被壓碎在兩座猛撞的山之間、被劍刺死，被猛擊入泥漿中”[62]。大足寶頂山大佛灣 2 號石窟主像腳下的鬼怪中有一個形象是“牛頭持棍”，20 號窟的地獄變中也有牛鬼像。[63]又如現藏於日本和泉市久保總美術館的一幅五代的敦煌卷子《十王經》附圖中出現了和蛇在一起的牛頭人身“牛鬼”，這至少是最早的相關畫作之一。與此呼應的敦煌卷子 P. 2003-5 中與牛鬼相配的詩爲：“二七亡人渡奈河，千群萬隊涉江波，引路牛頭肩挾棒，催行鬼卒手擎叉。”這也意含着“牛鬼”是和閻羅同路而來的。

密教對牛首神形象之傳播起着推波助瀾的作用。如在西南，由於“牛的形象乃是滇文化青銅器中最常見的裝飾之一”，童恩正先生推測它很可能是和印度宗教裏的牛崇拜存在文化交流的結果。[64] 屬於滇傳密教（白密）系統的南詔大理國時期云南石鐘山劍川石窟第 16 窟的大黑天神像也是“三目三頭六臂，頭飾牛頭冠，作忿怒相”。其牛頭冠與牛頭，在形象上已經是很接近了。在該教奉行的《大黑天神道場儀文》中出現的“東方牛頭鬼王者”[65]，更是容易和地獄中的“牛鬼”聯結起來。這種形象上的廣泛化也使得大約從唐代起，諸如“牛鬼蛇神”、“牛頭馬面”、“牛頭阿旁”等成語在社會上流行不息，表現出圖像對廣義文化的一種作用。還如日本大阪市立美術館所藏的一幅據說是唐代梁令瓚畫的《五星二十八宿神形圖卷》中，作爲鎮星（土星）象徵其牛的老人爲婆羅門，其形象和手相印符合開元時西天竺婆羅門僧金俱吒撰集的《七曜攘災訣》所載“土，其神似婆羅門，色黑，頭戴牛冠，一手柱杖，一手指前，微似曲腰”[66]。也符合在密教經典《梵天火羅九曜》中稱土宿星“其形如波羅門，牛冠首手持錫杖”。也就是說從印度傳來的牛像造型，不僅與佛教相關，而且很可能與婆羅門教也有聯繫。類似人牛結合的形象還出現在黑水城出土的《星宿神》畫像中，圖中位於佛像正下方的土星像上是一個牛頭（圖 2）。這裏土星是一個正面的神祇，但牛頭作帽子狀，並非是人身上的牛首，都顯示著一種過渡的形象設計。

同時，常見於筆記小說所描繪地獄裏的“牛頭馬腦”或“牛頭馬面”，它們往往與“羅刹夜叉”相伴隨。[67] 不過在作於北魏末期的《洛陽伽藍記》裏，雖然在“般若寺”、“菩提寺”等條有相當篇幅


圖 2　黑水城出土《星宿神》中的土星像

述説地獄中情形，卻未有“牛鬼”之類形象出現。在唐以前的敦煌壁畫裏，似乎也是一樣的，如隋時在麥積山開鑿的 5 號窟之“中部龕門前有一摩醯首羅天，站在一隻臥着的犢牛身上”[68]，此窟還因此被稱爲“牛兒堂”。在大足石窟中，建於晚唐的北山第 9 號龕之“內側爲一神，三頭六臂，騎在一牛之上，神左上手舉火炬，右上手舉鏡，中間雙手在胸前合十，右下手牽牛韁繩，牛足下有彩雲擁護”[69]。

四

自印度過來的牛神形象在中國沒有僅僅停留在宗教層面，而是滲透到更廣泛的社會文化領域裏。其中最典型的是小說中的牛魔王形象。

在中國最具廣泛影響的就是衆所周知的《西遊記》之牛魔王。關於《西遊記》中的一些形象之原型來自於印度，早已有學者指出。如季羡林《“西遊記”裏面的印度成分》說惡龍鬥法、毗沙門天王爲

托塔李天王之原型等[70]，胡適《“西遊記”的沙和尚的來歷》指出沙和尚最早形式爲多聞天王的化身“深沙大神”[71]，趙國華的《“西遊記”與“摩訶婆羅多”》具體地論證了孫悟空神通與大鬧天宮、豬八戒投胎、陳家莊供妖、大鵬金翅鳥與龍蛇等故事情節和《摩訶婆羅多》一書的關係[72]。這是因爲“印度人爲最富於玄想之民族，世界之神話故事多起源於天竺”[73]。但尚未窮盡，具體如關於這些牛的後起形象來自何處，卻未曾詳細考證，如胡適先生就認爲“牛魔王是吳承恩創造的”[74]。其實牛神的這些另類形象不僅與佛教有關，而且與印度教相關。

前面說過在印度神話裏，有生着牛頭形狀的牛神，不過它在印度非被視爲邪惡。不僅如此，牛頭神在印度常常是神話故事裏的重要角色。

若在印度教的神話中，有一個牛魔王瑪西剎（Mahisha），它是須摩巴哈（Sumbha）的一個化身，而被有着 8 或 10 個執武器之手的女神杜爾迦（Durga，或意譯爲難近母）在秣菟羅（今 Uttar Pradesh）所殺。杜爾迦的這個殺牛魔行爲被定格爲她的 14 個化身之一，因而她有了一個牛魔王煞星（the slayer of Mahisha or Mahishamardini）之稱。[75] 這在笈多王朝時期出現的梵文文學作品《瑪坎德雅往世書》（Markandeya Purana）中，“難近母女神同牛魔王瑪悉剎（Mahisha）的戰鬥在這部作品中得到了娓娓動人的描述”。[76] 現存印度馬摩拉普拉姆石刻中一幅描述該故事的 7—8 世紀浮雕中，那牛頭人身之 Mahisha 形象與中土繪畫中的牛鬼極其相似（圖 3）。佛教密教化後，牛神形象亦被借用，如以牛頭顯身的大威德金剛，由於它是阿彌陀佛的化身，當然也是正面的形象，雖然樣子頗顯得猙獰。

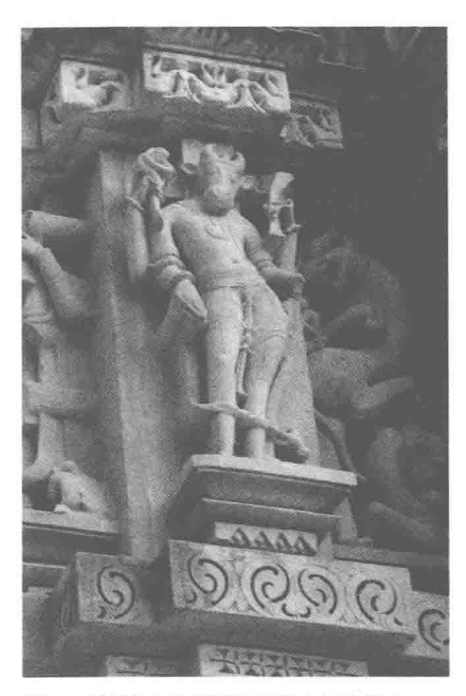


圖 3　印度克久拉霍東部性廟中的牛頭人（11 世紀），2010 年攝

這種印度教神祇與牛魔王拼鬥的故事不止一個版本。在巴基斯坦白沙瓦正北的摩罕默德扎伊（Mohammad Zai）地方，後來被認爲是濕婆（Sive）兒子的室犍陀（Skanda, Sevvel）征服牛神的故事雕像在 20 世紀 80 年代被發現。這個浮雕像約作於三四世紀，雕像表現“室犍陀以他在犍陀羅藝術裏最常見的形式被展現着，穿一件領口鬆弛的盔甲衣，弓斜挎在胸前，右手持一長矛，這個時期長矛是戰爭中對付敵人的有效武器。在他腳下一個穿着同樣鎧甲的敵人被長矛釘在地上，敵人手裏還持着劍，水牛狀的頭微微向上抬起”[77]。後者就是牛魔王的形象。此後這類形象在印度大量湧現，有佛教的，也有印度教的，有全牛的，更多是牛頭人身的，各種姿態都有，其中不少還保留到現在。如在華盛頓弗利爾博物館所藏的一件 2 世紀佛教浮雕中，就有牛頭人身的雕像。

不過在印度，具有人格化人身的“牛魔王”作爲牛具有神力的一個例子，並非是一個專門爲惡民衆的腳色，因爲“印度民族不傾向於認爲世界主要是善惡之爭”，故在“印度教沒有一個宗派把邪惡勢力人格化”。[78]

在婆羅門教文化中，無論是一般牛神還是所謂的“牛魔王”，其造像都是人形和牛形的結合。前面說過，此正是華土的神牛或牛神形象之最大的不同。值得注意的是，以牛頭和人身的圖像配置，而非人頭與牛身的結合，表明其並非來自於犍陀羅風格的造型，而是淵源於印度自己的婆羅門文化。正如段成式所記錄的唐代人的知識：“牛屬梵天，姓梵嵐摩，形如牛頭，祭如參。”[79] 在克孜爾第 69 窟的圖案中還多有所謂“牛頭形龍紋”[80]。又如在庫木吐喇石窟的谷口區第 74 窟主室正壁“下繪一牛頭魔王手持三股叉立一大鼎前，鼎下有火焰”[81]。如此牛魔王和燒鼎火焰的景象是很容易與《西遊記》裏的火焰山故事發生聯想。

同樣在《西遊記》裏，與其他的妖魔鬼怪相比，牛魔王也沒有什麼大的罪孽，孫悟空曾與牛魔王結爲兄弟，而打敗他無非是爲了取用他夫人的鐵扇子來滅火而已。這種小說形象也應該是受到印度“牛魔王”的影響。相反，在陝西蒲城縣堯山諸廟中有一個四神廟，廟裏四神之一便是牛王，“牛王爲姚林，傳說其少一隻手臂，塑像中的牛王一隻袖子也有意塑爲空的”[82]，完全是正面的形象。另一個將牛與火焰聯繫起來的證據是榆林窟第 35 窟前室天井北側壁畫中，“畫一面四臂的閻摩天。閻摩天逆發，乘白牛坐火焰中”[83]。這些繪畫藝術品和文學作品裏所體現出來的印度影響，致使一位在 15 世紀末來到中國的布哈拉商人契達伊認爲，中國人中“有的已變成了‘佛教徒’（偶像崇拜者），其他人則變成了‘牛的崇拜者’（印度教教徒）”[84]。因此印度牛神形象對華土之影響，有着多種途徑。

這種形象在華土的進一步擴展，是到了隋代的長安正月十五做“角抵之戲”時，“人戴獸面，男爲女服，倡優雜技，詭狀異形”[85]，

也與印度相關。人戴獸面和牛頭人身都只有在同一個意識影響下才會被接受。

五

產生於地域文化背景的信仰導致了牛的神化過程和形象上的差異,"神性"和"形象變異"是將牛從一般動物中剝離出來的兩大要素,也是從圖像上表現出印度影響的兩大要點。

"藝術品中得到強調的某些特徵,有時候比文字對之的表現更有深度"[86]。把這些"特徵"合成爲一個新的形體,往往是爲了宗教信仰之需要,因爲這樣一來,它會超越現實中的各種形體而具備奇特的神力,或者就此成爲一個神。

在中國,神、人、動物之間的界限是非常分明的。在印度,由於本體論的影響,認爲神、人、動物三者之間有着某種平等,因此"在印度這樣的國家裏,富有尊重動物的意識是毫不奇怪的"[87]。在印度的寓言故事中,各種各樣的動物,甚至是蒼蠅蚊子都出來擔當角色,"它們在故事裏被描繪得活靈活現,並具有明確的人類性格特徵,每個動物角色都代表着一定的人物類型"[88]。而毗濕奴的化身之一迦爾潔(Kalki)也是馬頭人身。這種平等和人格化使得人與動物之間形象的結合,成爲了一種很自然的事情。

以牛首人身爲代表的人獸結合之圖像在魏晉之後的漸漸流行,還恐怕與六道輪回說有一定關係,因爲畜生和人既然隔世都能互相轉化,善待牲口可能就是在善待以往的親友。婆羅門教和佛教都提

倡素食主義或與此相關，進一步是和一切衆生皆平等的觀念相關，這是動物地位被提高的一個跡象。這或許還和印度人將牛乳作爲重要食品的習俗相關，即如《薄伽梵歌》所宣稱："謙卑的聖人憑真正的知識，用平等的眼光看待乳牛、大象、狗和吃狗肉的人，以及博學、溫和的婆羅門。"[89] 佛教則更具有平等的理念[90]，牛與人生命之關係就比中國更深了一層。人和它們之間身體部位的結合，並且作爲人之"首領"，至少對佛教徒來說就不那麼犯忌了，因此牛首人身像之出現在華土是接受印度文化影響的結果。

獸首人身和人首（或人面）獸身雖然只是一個簡單的位置對換，但實際上包含着不同的觀念。因爲"首"系人體最重要、最有代表性的部位，人首與獸首涉及到對該形象之分類歸屬，更深的層面則涉及到對人與獸關係的看法。古代中國，尤其是儒家思想牢牢地在社會意識中佔統治地位後，人首結合的形體被當作"異象"而遭到否定，有着牛首人身形象的"牛鬼蛇神"最終成了貶義詞。若因"地本重農，農本重牛"[91] 而被人尊拜的所謂"牛王"，也恢復了毫無牛像的完全人形，一如建於元代的臨汾魏村牛王廟所塑之像，與牛鬼脫離了關係。

從以上的敍述中，我們可以看到，在同樣是農耕的環境中，同樣是對牛作爲農業生產中最重要的動物予以尊重[92]，但由於飲食結構和文化差異，遂有了關於牛的觀念和圖像上之差別。在以人爲本的中國僅是把它當作牲畜之首，沒有將其與人相提並論，更不用說置於神的地位了。中國牛神的形象是從印度進口的，因此雖然沒有淪爲邪神，但也只能被放在地獄裏，在佛教故事和後世的文學作品裏慢慢發揮着它的社會影響。

■ 注釋

[1] 姜伯勤《山西介休祆神樓古建築裝飾的圖像學考察》(《文物》1999 年第 1 期)指出，該樓的“有角牛頭”裝飾，本於《波斯古經》裏對阿胡拉神第二化身之描繪。這當然也是祆教中牛神形象在中國的一種影響。但愚以爲考慮到此種影響來華之晚和祆教不在漢人中傳教等因素，在中國小說與圖像裏的牛神形象之演變，可以基本不考慮祆教的影響。讀者可將本文與姜文作一比較。

[2] 丁山 :《中國古代宗教與神話考》，上海文藝出版社 1988 年影印本，第 6 頁。

[3] 引自《初學記》卷二九“牛”部。

[4] 《史記》卷 63《莊子列傳》。

[5] 劉敦願 :《作爲財富象徵的牛紋與牛尊》，《美術考古與古代文明》，人民美術出版社 2007 年版，第 139 頁。

[6] 《太平御覽》卷 900 引《玄中記》云 :“萬歲樹精爲青牛”，又引《嵩高記》云 :“山有大松或千歲，其精變爲青牛”。這些故事當出自同一淵源，所謂牛神等同於樹神。

[7] 如南宋高文虎《蓼花洲閑錄》(《全宋筆記》第 5 編，大象出版社 2012 年版)云 :“有自中原來者，云北方有牛王廟，畫百牛於壁，而牛王居其中間。牛王爲何人? 乃冉伯牛也。嗚呼! 冉伯牛乃爲牛王!”這是南宋人聽到的敵國傳聞，未免訛誤，似乎作者也不大相信。

[8] 《漢書》卷 27 中之上《五行志中之上》，卷 27 下之上《五行志下之上》。

[9] 《晉書》卷 29《五行志下》。

[10] 《晉書》卷 29《五行志下》。與此對照，大足寶頂山 2 號窟主像有豬頭人身者捧

物和牛頭人身者持棍像；北山佛灣9號窟有豬頭神擂鼓像。它們作爲密教造像的出現，可輔證同時代的牛首人身像之來歷。

[11]《列子》卷2，見《二十二子》，上海古籍出版社1985年版。然《列子》中有所謂“西方聖人”，直指佛氏，故學者多以此書爲僞書。如錢大昕謂：“列子書晉時始行，恐即晉人依託。”(《十駕齋養新録》卷18“釋氏輪回之說”條，上海書店出版社1983年版，第436頁）又如洪邁《容齋四筆》有“列子與佛經相參”條(《全宋筆記》第五編，大象出版社2012年版)。今人陳文波先生亦謂其“頗似魏晉時之出產品”(《僞造列子者之一證》，載《清華學報》第1卷1期)。如是，則“牛首虎鼻”之聖人形象可能也是受外來影響之結果。

[12] 引自安居香山、中村璋八：《緯書集成》“春秋合誠圖”，河北人民出版社1994年版，第762頁。更何況在秦漢以降的伏羲外貌敍述中，還有“長頭修目”(《拾遺記》)，“人頭蛇身”(《天中記》）等各種不同說法，而在大量畫像石中的伏羲形象，都是人頭而非牛首。但這些說法差異本身就說明它們來自傳聞，一些中原原本不很熟悉的傳聞。

[13] 饒宗頤先生說南在印度七塔（Mahābalipuram)，“其中神像，有人首蛇身，似伏羲女媧”(見其《佛國集》，《梵學集》，上海古籍出版社1993年版)。兩者之間可能有所關聯。也有學者認爲由於伏羲女媧故事類似印度《梨俱吠陀》(*Rig Veda*)中提到Yama（就是後來傳到中國的閻羅王）和Yami兄妹結合而爲印度人祖先的故事，故兩者都有“喜馬拉雅屬性”。見譚中、耿引曾：《印度與中國——兩大文明的交往和激蕩》第二章，商務印書館2006年版，第92頁。

[14] 唐初法琳在《破邪論》(載《廣弘明集》卷11）裏爲破佛生西方之責難，舉“庖羲氏蛇身人首，大庭氏人身牛頭”，直至“元氏魏主，亦生夷狄”，來證明他們“雖可生處僻陋，形貌鄙粗，而各禀天威”。這也可間接證明如此形象來自邊地。

[15] A. H. 丹尼、B. 撒帕爾：《印度河文明》，《中亞文明史》第1卷，中譯本，中國對

外翻譯出版公司 2002 年版，第 210、215、216 頁。

[16] 慧超：《往五天竺國傳》，張毅箋釋本，中華書局 2000 年版，第 31 頁。

[17] 金克木：《梵語文學史》第 1 編第 2 章、第 3 編第 7 章，江西教育出版社 1999 年版，第 30、285 頁。

[18] 高楠順次郎、木村泰賢：《印度哲學宗教史》"總敘"，明治書院 1948 年版，第 18 頁。

[19] 井上徹山：《印度教》第 8 章，大東出版社 1943 年版，第 224 頁。

[20] 轉引自金克木：《"梨俱吠陀"的招魂詩及有關問題》，《梵佛探》，河北教育出版社 1996 年版，第 220 頁。

[21] R. C. Majumdar, *The Vedic Age,* George Allen & Unwin, London, 1957, p. 376.

[22] 沙爾瑪：《印度教》，中譯本，上海古籍出版社 2008 年版，第 84、86 頁。

[23] A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads,* Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts, 1925, p. 193.

[24]《摩奴法典》第 8 卷，中譯本，商務印書館 1985 年版，第 169 頁。

[25]《摩訶婆羅多——毗濕摩篇》，黃寶生譯本，譯林出版社 1999 年版，第 12 頁。

[26] 阿里·瑪扎海里：《絲綢之路：中國波斯文化交流史》第 1 編，耿昇譯本，中華書局 1993 年版，第 161 頁。

[27] B. A. 李特文斯基：《宗教與宗教運動》（二），載《中亞文明史》第 3 卷，第 364 頁。

[28]《法苑珠林》卷 11 引《佛本行經》，中華書局 2003 年版，第 392 頁。

[29]《經律異相》卷 28，上海古籍出版社 2011 年印本，第 151 頁。

[30] 參見大村西崖：《密教發達志》卷 3，日本國書刊行會 1973 年版，第 530 頁。

[31] 曇無讖譯：《大般涅槃經》卷第 16《梵行品第八之二》。

[32] 佛陀耶舍共竺佛念譯：《佛說長阿含經》卷 1。

[33]《法顯傳》“拘薩羅國舍衛城”條，章巽校注本，上海古籍出版社 1985 年版，第 72 頁。

[34]《法苑珠林》卷 63 引《耶舍法師傳》，中華書局 2003 年版，第 1870 頁。

[35] 高楠順次郎、木村泰賢 :《印度哲學宗教史》第 1 篇第 2 章，第 121 頁。

[36] 徐梵澄 :《五十奧義書》“譯者序”，中國社會科學出版社 1995 年版。此是徐先生以中國人的理解來解釋印度教裏的圖像，一個很有趣的文化現象。

[37] 迪特 · 施林洛甫 :《敍事和圖畫——歐洲和印度藝術中的情節展現》，劉震、孟瑜譯本，蘭州大學出版社 2013 年版，第 129 頁。

[38] P. S. Shyam, “Orthodox Hinduism or Sanâtana Dharma”, *Religions of the Empire,* Duckworth, London, 1925, p. 34.

[39] 祆教中有牛首鳥身神，其圖像也曾傳入中國。如故宮博物院所藏北魏元謐墓石棺線刻紋飾裏，就有所謂“牛首鳳身”像（參見施安昌 :《火壇與祭司鳥神》，紫禁城出版社 2004 年版，第 157 頁）。愚以爲這也證明了波斯造型和印度圖像是分開來傳進中國的，雖然祆教和婆羅門教之間頗有相通處。

[40] 李貴龍 :《石頭上的歷史 : 陝北漢畫像石考察》，陝西師範大學出版總社有限公司 2014 年版，第 133、137 頁。

[41] 趙吳城 :《對河西墓室壁畫中“伏羲、女媧”和“牛首人身、雞首人身”的圖像辨析》，《考古與文物》2005 年第 4 期。具體圖像也可見於戴春陽主編 :《敦煌佛爺廟灣西晉畫像磚墓》，文物出版社 1994 年版，第 74 頁。

[42] 根據朱青生先生的見解，“‘門神’，是漢代建立的神”。又據朱氏統計，“目前所見到的將軍門神就有 38 人”，基本上都是歷史人物。見氏著 :《將軍門神起源研究》，北京大學出版社 1998 年版，第 135、147 頁。

[43] 在唐代的一些文獻中還出現“羊頭人身”、“豬頭人身”等，分見《太平廣記》卷 301“食羊人”條所引《紀聞》，卷 285“東巖寺僧”條所引《通幽記》。後者與

"胡僧"相關，更證明此類形象來自域外。與此可作對照的是，在巴黎盧浮宮能見到泰洛出土的新蘇美爾時期多個人首牛身像，其和印度的牛首人身像正好相反，也說明中土接受的是南亞而非西亞的造像藝術。

[44]《出三藏記集》卷 13《竺叔蘭傳第八》。成"牛首人身"形的還有一個是來自於 12 生肖像，它們都是生肖動物之首和人的身體相結合，當然也都是西來的。生肖之像自南北朝起流行於隋唐，是較晚的事。後來其首也都擬人化了，如浙江臨安出土的五代 12 生肖像都是人首（見《文物》2000 年第 2 期之《浙江臨安五代吳越國康陵發掘簡報》）。或僅僅以冠飾來區分其動物屬性，若遼寧出土的遼代墓中壁畫所示（見韓國祥：《朝陽西上臺遼墓》，《文物》2000 年第 7 期）。

[45] 賈應逸：《畫壁虹橋——森木塞姆等石窟壁畫研究》，《新疆佛教壁畫的歷史學研究》，中國人民大學出版社 2010 年版，第 270 頁。

[46] 見 S. 2113A, S. 5659 等敦煌文書。即使山名來自於山的形狀，以牛頭狀山爲佛國聖山，也說明兩者的聯繫。

[47] 孫修身：《莫高窟佛教史跡故事畫介紹》(三)，《敦煌研究》1982 年第 2 期。

[48] 新疆龜茲石窟研究所編：《庫木吐喇石窟內容總錄》，文物出版社 2008 年版，第 162 頁。賈應逸：《歷史畫廊——庫木吐喇石窟壁畫研究》，《新疆佛教壁畫的歷史學研究》，第 206 頁。

[49] 中國社科院考古所：《新疆和田地區策勒縣達瑪溝佛寺遺址的發掘與研究》，載中國新疆考古文物研究所等編著：《丹丹烏里克遺址——中日共同考察研究報告》，文物出版社 2009 年版，第 326 頁。

[50] 屈濤：《萬神殿——新疆丹丹烏里克 2002 年新發現的佛寺壁畫研究》，《龜茲學研究》第 5 輯，新疆大學出版社 2012 年版。

[51] 金申：《關於神王的探討》，《敦煌學輯刊》1995 年第 1 期。

[52] 敦煌文物研究所整理：《敦煌莫高窟內容總錄》，文物出版社 1982 年版，第 50 頁。

[53]《佛性觀修善法》,《藏外佛教文獻》第 9 輯,宗教文化出版社 2003 年版,第 21 頁。

[54] 一行:《大日經疏》卷 5《入漫荼羅具緣真言品之餘》。

[55] 參見《太平廣記》卷 283“師舒禮”條,卷 104“李虛”條,卷 379“崔明達”條。

[56]《戒懺文等佛事文文集》(S. 543 背),《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第 3 卷,社會科學文獻出版社 2003 年版,第 149 頁。

[57]《王梵志詩》(S. 1399),《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第 6 卷,社會科學文獻出版社 2009 年版,第 106 頁。

[58]《法苑珠林》卷 6 引,中華書局 2003 年版,第 181-184 頁。

[59] 閻文儒、常青:《龍門石窟研究》,書目文獻出版社 1995 年版,第 61 頁。又據《佛說佛名經》卷 2(北敦 02056),“作罪之人,命欲終時,牛頭獄卒錄其精神”,其小吏地位是和圖像相呼應的。

[60]《佛說佛名經》卷 18,《藏外佛教文獻》第 15 輯,中國人民大學出版社 2010 年版,第 250 頁。

[61]《佛說長壽命經》,《藏外佛教文獻》第 13 輯,中國人民大學出版社 2010 年版,第 83 頁。

[62] 李凇:《論中國菩薩圖像》,《長安藝術與宗教文明》,中華書局 2002 年版,第 208 頁。據李氏稱,該圖件之繫年是根據張總《初唐閻羅圖像及刻經》(《唐研究》第 6 卷)所定。

[63]《大足石刻內容總錄》,第 184、219 頁。

[64] 童恩正:《古代中國南方與印度交通的考古學研究》,《考古》1999 年第 4 期。

[65] 方廣錩主編:《藏外佛教文獻》第 6 輯,宗教文化出版社 1998 年版。

[66] 單國強:《梁令瓚“五星二十八宿神形圖”》,《千年丹青》,北京大學出版社 2010 年版,第 85、87 頁。

[67] 如見於敦煌文書 S. 2614 的《大目乾連冥間救母變文並圖一卷並序》、及（明）徐應秋《玉芝堂談薈》卷 14“漫衍角觝”條等。

[68] 溫廷寬：《我國北部的幾處石窟藝術》，《文物參考資料》1955 年第 1 期。

[69]《大足石刻內容總錄》，四川省社會科學院出版社 1985 年版，第 6 頁。

[70] 文載《中印文化關係史論文集》，三聯書店 1982 年版。

[71] 文載《胡適古典文學研究論集》，上海古籍出版社 1988 年版。

[72] 文載《印度文學研究集刊》第 2 輯，上海譯文出版社 1986 年版。

[73] 陳寅恪：《西遊記玄奘弟子故事之演變》，《金明館叢稿二編》，上海古籍出版社 1980 年版。

[74]《跋“四遊記”本的“西遊記傳”》，《胡適古典文學研究論集》。

[75] W. J. Wilkins, *Hindu Gods and Goddesses,* Dover Pubjications, Inc., Mineola, New York, 2003, p.308.

[76] 赫爾曼·庫爾克、迪特瑪爾·羅特蒙特：《印度史》第 2 章，中譯本，中國青年出版社 2008 年版，第 109、110 頁。

[77] 克利斯蒂安·盧克安尼斯：《國際化的佛教：犍陀羅藝術》，敦煌研究院資料中心編印：《資訊與參考》2009 年第 11 期。

[78] 查理斯·伊里亞德：《印度教與佛教史綱》第 3 篇第 15 章，中譯本，商務印書館 1982 年版，第 443 頁。

[79]《酉陽雜俎》前集卷 3“貝編”。

[80] 参見史曉明：《克孜爾石窟第 69 窟的龍圖像》，《敦煌研究》2012 年第 4 期。

[81] 新疆龜茲石窟研究所：《庫木吐喇石窟內容總錄》，第 246 頁。

[82] 秦建明、呂敏：《堯山聖母廟與神社》第 1 章，中華書局 2003 年版，第 10 頁。

[83] 劉永增：《敦煌石窟八大菩薩曼荼羅圖像》（下），《敦煌研究》2009 年第 5 期。

[84] 阿里·瑪扎海里：《絲綢之路：中國波斯文化交流史》，中譯本，中華書局 1993

年版，第 161 頁。

[85]《隋書》卷 62《柳彧傳》。

[86] 羅伯特 · C. 蒙克等 :《宗教意義探索》第 2 部第 5 章，四川人民出版社 2011 年版，第 176 頁。

[87] Betty Heimann, *Facets of Indian Thought,* Schocken Books, N.Y., 1964, p. 156。

[88] 陳允吉 :《柳宗元寓言的佛經影響及“黔之驢”故事的淵源和由來》，載《古典文學佛教溯緣十論》，復旦大學出版社 2002 年版，第 210 頁。需要指出的是，類似故事在婆羅門教中也比比皆是，而且其中不少是佛經中故事的原本。

[89]《薄伽梵歌》第 5 章第 18 節，嘉娜娃譯本，陝西師範大學出版社 2007 年版，第 115 頁。

[90] 參見嚴耀中 :《變化中的不變追求 : 從世俗佛教到人間佛教的平等理念》，載 *Development and Practice of Humanitarian Buddhism Interdisciplinary Perspectives,* Tzu Chi University Press, 2007。

[91] 見臨汾魏村牛王廟內清同治三年吳紹康等所立碑，吳等均系當地“牛王聖會”成員。

[92] 不過早期雅利安人畜牧和農耕並重，經濟結構有所差異，牛乳也因此在飲食中更爲重要，或許這就是後來分歧的一個起始點。

“揭囉訶”與“曜母鬼”
——絲綢之路的佛教女神形象及其傳播*

陳　明

絲綢之路不但是中古時期中外貿易與物質文化交流的主要通道，也是文學、神話、宗教、習俗與娛樂等精神生活層面的內容流傳的途徑。在絲綢之路的多元宗教中，女神、女鬼、女魔或女怪的神通[1]、品格與形象也呈現出豐富多彩的格局。絲綢之路女性神靈的形象書寫及其信仰的崇拜，值得從宗教禮俗史的角度，探討其形象構建、信仰傳播與相關的兒童禮俗乃至醫學之間的關聯，以勾勒出絲綢之路古代社會生活的一個側面。

一、從魔到神：Grahā 的源頭與印度多元宗教的習俗交織

在漢譯《佛說護諸童子陀羅尼經》、《囉嚩拏說救療小兒疾病經》等密教佛經中，記載了護諸童子的一群女神 / 女魔，她們被稱呼爲

Grahā 或 Bāla-grahā，其形象似乎是佛教的產物，但實際果真如此嗎？要探討她們的源頭，不妨先從分析其譯名開始。

（一）Grahā 一詞的漢譯名

漢譯密教文獻中，這一類介乎神與鬼之間的女魔，其共同的稱呼是 Grahā。該梵語詞的詞源 graha 來自動詞 √grah-，意思是“抓住、攝取、執持、獲得”。Grahā 一詞有多種漢譯名，列舉如下：

1. 揭囉訶

唐代般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 7 中有一組鬼名，見於多部傳世佛經和出土佛經殘卷中，現將其名稱列表對比如下（表 1）：

表 1 《首楞嚴經》等佛經中的鬼名對照表

佛經 / 鬼名	《首楞嚴經》				不空譯《佛母大孔雀明王經》	敦淅176號佛經殘片[2]
梵名	音譯名1	意譯名1	音譯名2	意譯名2	譯名（梵名）	譯名（梵名）
Yakṣā-graha	藥叉揭囉訶		藥叉揭囉訶		藥叉（Yakṣa）	藥叉（Yakṣa）
Rakṣā-graha	羅刹娑揭囉訶		囉刹娑揭囉訶		囉刹娑（Rākṣasa）	囉刹娑（Rākṣasa）
Preta- graha	畢唎哆揭囉二合訶	餓鬼難	閉囇多揭囉訶		畢隸多（Preta）	畢隸多（Preta）
Piśāca-graha	毘舍上遮揭囉訶	廁神	毘舍遮揭囉訶		比舍遮（Piśāca）	比舍遮（Piśāca）
Bhūta-graha	部多揭囉二合訶	神鬼衆	部多揭囉訶	神衆	步多（Bhūta）	步多（Bhūta）
Kumbhāṇḍa-graha	鳩槃茶（荼）揭囉訶	守宮婦女鬼	鳩槃茶（荼）揭囉訶		矩畔拏（Kumbaṇḍa）	矩畔拏（Kumbaṇḍa）

续表

佛經 鬼名	《首楞嚴經》				不空譯《佛母大孔雀明王經》	敦浙176號佛經殘片[2]
梵名	音譯名1	意譯名1	音譯名2	意譯名2	譯名（梵名）	譯名（梵名）
Pūtanā-graha	布單那揭囉二合訶	魄鬼			布單那（Pūtana）	布單那（Pūtana）
Kaṭa-pūtana-graha	羯吒布單那揭囉二合訶	奇魄鬼	侘拆阿反，上，長平呼迦茶祁尼揭囉訶	魅鬼，魅女鬼	羯吒布單那（Kaṭapūtana）	羯吒布單那（Kaṭapūtana）
Skanda-graha	塞揵陀揭囉訶	鳩摩羅童天子	塞健陀揭囉訶		塞建那（Skandha）	塞建那（Skandha）
Apasmāra-graha	阿婆娑摩囉揭囉二合訶	羊頭鬼	阿波娑摩囉揭囉訶	羊嗔鬼，鬼如野狐	阿鉢娑麼囉（Apasmāra）	阿鉢娑麼囉（Apasmāra）
Unmāda-graha	烏檀摩陀揭囉二合訶	熱鬼	烏怛摩陀揭囉訶		嗢摩那（Unmāda）	嗢摩那（Unmāda）
Chāyā-graha	車耶揭囉二合訶	影鬼	車夜揭囉訶	影鬼	車耶（Chāyā）	車耶（Chāyā）
Revatī-graha	梨婆底揭囉訶	陰謀鬼	唎婆底揭囉訶	如狗惱小鬼		
Jāmika-graha			闍弭迦揭囉訶	如烏鬼[3]		
S'akunī-graha			舍俱尼揭囉訶	如馬[4]		
Matṛmandi-graha			漫怛囉難提迦揭囉訶	如猫兒		
Alambā-graha			阿藍皤揭囉訶	如蛇		
Kāṇṭha-pāninī- graha			訶奴建度波尼揭囉訶	如雞		

從表 1 中可以看到，這些鬼神名的梵文寫法基本相同，僅存在三處 Rakṣā-/Rākṣasa、Kumbhāṇḍa-/Kumbaṇḍ、Skanda-/Skandha 的細微差異。而 graha 的音譯詞形爲“揭囉訶”，其意思是指“鬼”、“祟”和“鬼祟”。此表中的 Chāyā-graha（即 Chāya-graha）爲“影鬼”，早有學者指出，于闐語的 chāya-nālai 一詞即“皮影戲”，nālai 是梵語 nāṭaka（戲劇）的俗語寫法。

2. 孽囉訶

《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》（或謂唐代義操譯）的《饒益安穩法品第九》所列的鬼名有：“畢嘌多鬼、毘舍遮、宮盤荼、布單那、羯吒布單那、塞干陀、阿跛塞麼羅、車耶、縕摩陀、孽囉訶鬼。”[5] 其中的“孽囉訶鬼”就是指 Grahā，“孽囉訶”與“揭囉訶”一樣，也是 Grahā 的音譯形式。《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》中的另一個寫法爲“孽羅訶”，所指相同。又，《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》中還有許多神鬼譯名也與 Grahā 相關，就不一一列舉了。

3. 孽羅訶

聖行沙門三昧蘇嚩二合羅譯《千光眼觀自在菩薩祕密法經》云：“（四）唵，嚩日羅二合，達磨一竭詠劍也，薩嚩藍羅二合訶一切鬼也，薩娑二合吒破壞，娑嚩賀。”[6]“薩嚩藍羅訶”中的“藍”字，在日本享和元年刊長谷寺藏本《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》中寫作“蘗”字，非是，而應該是“孽”字。“薩嚩孽羅訶”對譯 Sarva-grahā，與譯注“一切鬼也”正相吻合，其中“薩嚩”對譯的是梵語 sarva-，意爲“一切”；“孽羅訶”則與“孽囉訶”和“揭囉訶”一樣，也是 Grahā 的音譯形式，其意譯爲“鬼”。

4. 誐囉賀

北宋天息災譯《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》卷2《序品第一》在列舉大夜叉之類的名字時，有“阿波娑摩囉（Apasmāra）、大阿波娑摩囉（Mahāpasmāra）、誐囉賀（Grahā）、大誐囉賀（Mahā-grahā）”等名。[7] 其中的“誐囉賀”與“大誐囉賀”分別是Grahā和Mahā-grahā的對譯，可見“誐囉賀”是Grahā的音譯詞。天息災所選用的這個音譯詞並不是自己的獨創，而是來自唐代的佛教字書。利言《梵語雜名》：“月蝕：戰捺囉二合誐羅賀　candra-graha”。[8] 中天竺摩竭提國菩提樹下金剛座寺苾蒭僧怛多蘗多波羅（Tathāgatapāla）、瞿那彌捨沙（Guṇaviśeṣa）合撰《唐梵兩語雙對集》：“月蝕：戰捺羅誐囉賀”。[9] 月蝕，梵語爲candra-graha。誐羅賀、誐囉賀即graha的音譯詞。Graha與Grahā僅僅是最後一個元音存在長短音的差別而已，二者均可對音“誐羅賀 / 誐囉賀”。

5. 魅、所魅、所持

北宋施護譯《佛說守護大千國土經》卷上：“其第三子名曰大魅大藥叉將，統領六十俱胝藥叉及步多鬼神衆俱。”[10] 對照梵本《守護大千國土大明王陀羅尼經》(*Mahāsāhasrapramardanī*)，與“大魅”相對應的就是Mahāgrahā，這說明grahā的另一個意譯就是“魅”，與“鬼”的意義正相同。

在梵漢《孔雀明王經》系列中，有一組諸天龍鬼名，以grahāta爲名稱的詞尾。Grahāta與grahā-/graha-是同源詞，可堪比較。除鳩摩羅什譯《孔雀王呪經》中無對應，其餘的三種漢譯本以及梵文本中都有類似的對應，列表如下（表2）：

表 2　梵漢本《孔雀明王經》中的 grahāta 對譯表

梵名	義淨譯《大孔雀呪王經》	僧伽婆羅譯《孔雀王呪經》	不空譯《佛母大孔雀明王經》卷上	不空譯《佛母大孔雀明王經》卷中
Deva-grahāta	天	天持	天所持	天所持
Nāga-grahāta	龍	龍	龍所持	龍
Asura-grahāta	阿蘇羅	阿修羅	阿蘇羅所持	阿蘇羅所持
Maruta-grahāta	摩嘍多		摩嚕多所持	摩嚕多所持
Garuḍa-grahāta	揭路荼	伽樓多	孽嚕拏所持	誐嚕拏所持
Gandharva-grahāta	健達婆	乾闥婆	彥達嚩所持	彥達嚩所持
Kinnara-grahāta	緊那羅	緊那羅	緊那囉所持	緊那囉所持
Mahoraga-grahāta	莫呼洛伽	摩睺羅伽	摩護囉誐所持	摩護囉誐所持
Yakṣa-grahāta	藥叉	夜叉	藥叉所持	藥叉所持
Rākṣasa-grahāta	曷洛剎娑[11]	羅剎娑	囉剎娑所持	囉剎娑所持
Preta-grahāta	畢麗多	卑離多	畢隸多所持	畢隸多所持
Piśāca-grahāta	畢舍遮	毘舍闍	毘舍遮所魅	毘舍遮所魅
Bhūta-grahāta	步多	部多	步多所魅	步多所魅
Kumbhāṇḍa-grahāta	俱槃荼	鳩槃茶	矩畔拏所魅	矩畔拏所魅
Pūtana-grahāta	布單那	富多那	布單那所魅	布單那所魅
Kaṭa-grahāta	羯吒布單那		羯吒布單那所魅	羯吒布單那所魅
Skanda-grahāta	塞建陀	娑干陀	塞建那所魅	塞建那所魅
Unmāda-grahāta	唱摩柁	鬱摩馱	嗢麼那所魅	嗢麼那所魅
Chāyā-grahāta	車夜	車耶	車耶所魅	車耶所魅
Apasmāra-grahāta	阿波三摩羅	阿鉢摩羅	阿鉢娑麼羅所魅	阿鉢娑麼羅所魅
Ostāraka-grahāta	烏悉多洛迦	鬱多羅以稚柯	塢娑跢囉迦所魅	塢娑跢囉迦所魅

從上表二中可見，grahāta被譯作“所持”和“所魅”，前者與動詞√grah-的原意是相吻合的。

6. 曜

北宋天息災譯《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》卷3《序品第一》云：

> 復有世間空居大曜，所謂日、月大曜、金大曜、木大曜、水大曜、火大曜、土大曜、羅護大曜、劍波大曜、計都大曜、阿舍儞大曜、儞哩具多大曜、哆囉大曜、馱嚩惹大曜、軀囉大曜、度沒囉大曜、度摩大曜、嚩日、羅乙里乙叉大曜、勿哩瑟吒大曜、烏波勿哩瑟致大曜、曩瑟吒囉他大曜、儞哩曩瑟吒大曜、賀娑多大曜、摩瑟致大曜、乙里瑟致大曜、訥瑟大曜、路建多大曜、乞叉野大曜、尾儞播多大曜、阿播多大曜、怛哩迦大曜、阿播多大曜、怛哩迦大曜、麼娑多迦大曜、俞巘多大曜、濕摩舍曩大曜、閉尸多大曜、嘮捺囉大曜、濕吠多大曜、阿鼻嚩多大曜、每怛囉大曜、商俱大曜、路嚩大曜、嘮捺囉迦大曜、度嚩曩舍大曜、嚩羅嚩曩大曜、驅囉大曜、阿嚕拏大曜、尾賀悉多大曜、麼儞瑟吒大曜、塞健那大曜、娑曩大曜、烏波娑曩大曜、俱摩囉大曜、訖哩拏曩大曜、賀娑曩大曜、鉢囉賀娑曩大曜、曩哩多波迦大曜、曩哩多迦大曜、佉惹大曜、尾嚕波大曜等，如是無數大曜與其百千眷屬，承佛威德，俱來會坐。[12]

梵本《聖文殊師利根本儀軌》（*Ārya Mañjuśrīmūlakalpa*）所對應的段落如下：

ye 'pi te grahā mahāgrahā lokārthakarā antarikṣacarāḥ / tadyathā - āditya soma aṅgāraka budha bṛhaspati śukra śaniścara rāhu kampa ketu aśani nirghāt tāra dhvaja ghora dhrūmra vajra ṛkṣa vṛṣṭi upavṛṣṭi naṣṭārka nirnaṣṭa haśānta māṣṭi ṛṣṭi tuṣṭi lokānta kṣaya vinipāta āpāta tarka mastaka yugānta śmaśāna piśita raudra śveta abhija abhijata maitra śaṅku triśaṅku lūtha raudrakaḥ kratunāśana balavāṃ ghora aruṇa vihasita mārṣṭi skanda sanat upasanat kumārakrīḍana hasana prahasana nartapaka nartaka khaja virupaśceti / ityete mahāgrahāḥ te 'pi tat parṣanmaṇḍalamanekaśatasahasraparivṛtt āḥ buddhādhiṣṭhānena tasmiṃ śuddhāvāsa- bhavane sannipatitā abhūvaṃ sanniṣaṇṇāḥ //

對比可見，所謂“大曜”對應的就是 Mahā-grahā，也就是説，grahā 的另一種意譯就是“曜”。爲何將 grahā 譯爲“曜”呢？該詞用在天文學上，Navagrahā 即“九曜”，又譯爲“九執”。它指金、木、水、火、土星、日、月、羅睺、計都。唐三藏法師義淨譯《佛説大孔雀呪王經》卷下云：

阿難陀，汝當憶識有九種執持天神名號。此諸天神於二十八宿巡行之時，能令晝夜時有增減，亦令世間豐儉苦樂預表其相，其名曰：

阿姪底、蘇摩、茲栗訶颯鉢底、束羯攞、珊尼折攞、鴦迦迦、部陀、揭邏虎、雞覩。此九執持天神有大威力，彼亦以此

大孔雀呪王，常擁護我某甲并諸眷屬，壽命百年。[13]

梵本《孔雀呪王經》中的相應段落爲：

Udgṛhṇa tvam Ānanda grahāṇāṃ nāmāni, ye grahānakṣatreṣu caranto hrāsa-vṛddhiṃ sukha-duḥkham kṣemaṃ subhikṣa-durbhikṣaṃ ca nivedayanti tad yathā.

Sūryo grahaḥ, Candro grahaḥ, Bṛhaspatiḥ grahaḥ, Śukraḥ grahaḥ, Śaniścaro grahaḥ, Aṅgāro grahaḥ, Budho grahaḥ. Ràhur asurndro grahaḥ.Dhūmra-ketur grahaḥ, Aṣṭāviṃśati nakṣatraḥ sapta-sapta diśi sthitāḥ. ……[14]

所謂“執持天神”就是graha的對譯。九執持天神（Nava-graha）的對應即：阿姪底（Āditya-/Sūrya-，太陽）、蘇摩（Soma-/Candra-，月亮）、苾栗訶颯鉢底（Bṛhaspati-，木星）、束羯攞（Śukra-，金星）、珊尼折攞（Śaniścara-，木星）、鴦迦迦（Aṅgāra-，火星）、部陀（Budha-，水星）、揭邏虎（Rāhu-，羅睺/蝕神）[15]、雞覩（Ketu-，計都/彗星）。[16]

7. 釳嘌何、蘗哩何（蘗里訶）

唐代沙門一行阿闍梨記《大毘盧遮那成佛經疏》卷 4《入漫荼羅具緣真言品第二》云：“九執者，梵音釳嘌何，是執持義。”[17] 又，同經卷 7《入漫荼羅具緣真言品第二之餘》云：“經云：鬼魅所著，或云非人所持。《智度》云著襄，皆是蘗里何鬼所作。以著人不相捨離故，以爲名。其日月五星等，亦以終始相隨故。梵語名蘗哩何，

翻爲九執。正相會一處，天竺曆名正著時。此執持義，與陀羅不同也。”[18] 僧一行兩處列舉了“九執”梵音（或梵語）的音譯形式“𩒀嘌何”、“蘗哩何”（抄本中或寫作“蘗里訶”），實際上都是 graha 的對譯。

從上述引文可見，Grahā-/graha- 一詞至少有 7 種音譯形式：“揭囉訶”、“誐羅賀”、“誐囉賀”、“孽囉訶”、“孽羅訶”、“𩒀嘌何”、“蘗哩何”，至少 7 種意譯形式：“鬼”、“祟”、“鬼祟”、“魅”（所魅）、“曜”、“蝕”、“所持”與“執持天神”。而“鬼”、“祟”、“魅”與“曜”、“執持天神”的意思有別，實際上包涵了 Grahā-/graha- 的兩個方面的意思，其一是指代鬼神類，特別是一類女鬼神；其二是指天上的星辰神。二者所指代的神靈並非是同類型的，因此，需要注意到二者之間的區別，不能混爲一談。

（二）生命吠陀醫籍中的 bāla-grahā

印度古代生命吠陀醫籍中有專門的童子方（Kaumāra-bhṛtya,/ bāla-rakṣa, 治童子病、治小兒、療孩童），主要涉及從胎兒到 16 歲少兒的疾患醫治。[19] 生命吠陀認爲童子的疾病有不少是鬼神作祟造成的，這些鬼祟就是所謂的 bāla-grahā-/ bāla-graha-。生命吠陀醫籍中的這些鬼神數目不一，名稱亦有差異，但性質基本是一樣的。[20] 7 世紀醫學大家婆跋吒（Vāgbhaṭa）在《八支心要方本集》（*Aṣṭāṅga Hṛdaya-saṃhitā*）的《後續部》（Uttara-sthāna）第 3 章“驅除童魅”（Bālagraha Pratiṣedha）中介紹了 Bālagraha 的來源、性別與分類及其導致小兒患病的症狀，試譯如下：

諸揭囉訶（grahās）是很久以前由溼婆大神（Śūlapāṇi）創造的，旨在保護古訶大神（Guha，即 Ṣaṇmukha / "六面子"；Kārtikeya / 昂宿），他们中有 5 男 7 女。Skañda（塞建陀）、Viśākhā、Meṣākya、Śvagraha、Pitṛgraha、Śakunī（舍究尼 / 舍俱尼）、Pūtanā（布單那）、Śīta-pūtanā、Adṛṣṭi-pūtanā、Mukhamaṇḍitikā（目佉曼荼）、Revatī（喍婆底 / 梨婆底）和 Suṣkarevatī（輸瑟迦喍婆底）[是諸揭囉訶的名字]。（Ahs. ut.3.1-3a）[21]

婆跋吒在《八支集要方》（*Aṣṭāṅga Saṃgraha*）的《後續部》（Uttara-sthāna）第 3 章"（驅除）童魅之知識"（Bālagraha Vijñānīya），對揭囉訶產生的原因有更進一步的説明：

他們獻身於保護塞建陀（Skanda，即 Ṣaṇmukha / "六面子"），能夠隨意變化身形。其中，塞建陀揭囉訶（Skanda-graha）是首領，因爲他被指派爲塞建陀的"持童子"（bāladhāra/衛士、司令）。當塞建陀長大成人之後，濕婆大神（Rudra）使他成爲由這些可怕的揭囉訶妖魔組成的軍隊的指揮官。這些妖魔正乞求（濕婆大神）準許他們搶佔一些東西，（濕婆大神）說："你們可以攫取那些人的生命，（他們）甚至在特殊的日子裏也不供奉客人、神靈及其祖先，他們放棄了（宗教和傳統的）正行法則，他們没有給神靈提供祭品或者祭祀，他們在銅製的破盆中進食；（你們）也可以（攫取）這類人的孩子們的健康、生命及安寧。"

在濕婆大神（Śūlī）的這一規定之下，他們（這批揭囉訶）希望獲取供品和祭祀，就（去）攫取那些憤怒的人、受驚嚇的人、心地殘酷的人、在被禁止的地方（墓地、鬧鬼的屋子等處）獨自漫遊的人、喫別人剩下的食物的人、穿戴（別人的）花環、裙子和首飾的人；（揭囉訶也攫取）那些骯髒的、在早晨或者晚上哭泣的兒子或者其母親；妖魔們化作熊、貓頭鷹、貓或者其他任何可怕的模樣來恐嚇人，基本上是在特殊的日子（新月日和滿月日、日蝕和月蝕等）（出沒）。揭囉訶們抓人趁睡覺時，有時甚至是（人）醒着的時候，以及在（人）犯錯誤的時候。（As.ut.3.4-10）

邪魔要攫取人，祇有聖典的純潔的眼睛纔能察覺。抓小孩時，也如此；乾闥婆（gandharva）抓母親時，也相似。（As.ut.3.11）

被邪魔攝取的小兒，其最初的特徵爲持續發燒和哭鬧。其基本的症狀爲：害怕、過多地打哈欠、眉毛跳動、膽怯、嘴巴外翻、目光呆視上方、嘴唇和牙齒打顫、失眠、哭喊、呻吟、討厭母乳、變聲、無緣無故地用指甲抓自己或者母親的身體。（As.ut.3.12-14）[22]

很顯然，這批由塞建陀統領的揭囉訶魔衆，是由於缺乏人間的及時與豐足的祭祀纔來禍害人間。而專門魅惑童子、給童子帶來疾病的就是Bālagraha，可稱之爲童魅或童魔，他們既有女性，也有男性，而以前者居多。要消除他們的禍害，唯一的辦法就是提供及時的祭供。在受到了豐足的祭供之後，揭囉訶魔衆就不再給兒童致病，而

反過來可以保護兒童，這也就是佛經中所謂“護諸童子”的含義。

從具體數目來看，生命吠陀醫籍中的揭囉訶主要有 9 種和 12 種之別，前者列表如下（表 3）：

表 3　生命吠陀醫籍中的 9 種 Bālagraha 對應表

《妙闻本集》	《摩陀婆病理經》	《八支集要方》	《明解集》	備註
“補遺部”第27章[23]	第68章“童子病”[24]	“後續部”第3章[25]	中卷第71章[26]	
Skanda	Skanda	Skañda	Skanda	騫陀，形如鳩摩羅天
Skanda-Apasmāra	Skandāpasmāra		Skandā pasmāra	阿波悉羅，形如野狐
Śakunī	Śakunī	Śakunī	Śakunī	舍究尼，形如鳥
Revatī	Revatī	Revatī	Revatī	黎婆坻，形如狗
Pūtanā	Pūtanā	Pūtanā	Pūtanā	富都那，形如豬
Andha-pūtanā	Andhapūtanā	Adṛṣṭi-pūtanā	Añdhapū tanā	使小兒致病的一種女魔，黑色富都那
Śita-pūtanā	Śita-pūtanā	Śīta-pūtanā	Śītapūtanā	白色富都那
Mukha maṇḍikā	Mukhamaṇḍikā	Mukhamaṇḍitikā	Mukha maṇḍikā	目佉曼荼，形如熏狐
Naigameṣha	Naigameṣha		Naigameya	
		Viśākhā		
		Meṣākya		
		Śvagraha		
		Pitṛgraha		
		Suṣkarevatī		

《妙聞本集》此處直接用了 nava-grahā 一詞，也許暗示了這些攝取小兒精魂的揭囉訶，與天上的九曜存在着某種關係。11 世紀中期醫家輪授（Cakrapāṇidatta）的《輪授方》（*Cakradatta*）第 64 章“治童子病”（Bālaroga-cikitsā）中，收錄了醫家囉嚩拏（Rāvaṇa）的《童子方》（*Kumāratantra*）內容，所列舉的曜母鬼（mātṛkā）有：Nandā-mātṛkā（難陀母鬼）、Sunandā-mātṛkā（蘇難陀母鬼）、Pūtanā-mātṛkā（布多那母鬼）、Mukhamuṇḍitikā-mātṛkā（目佉曼尼迦母鬼）、Kaṭapūtanā-mātṛkā（尾拏嚩迦母鬼）、Śakunī-mātṛkā（設俱儞母鬼）、Śuṣka-revatī-（輸瑟迦㗚婆底母鬼）、Aryakā-mātṛkā（阿哩也迦母鬼）、Sūtikā-mātṛkā、Nirṛṛta-mātṛkā、Pilipicchikà- mātṛkā（必隸氷砌迦母鬼）、Kāmukā-mātṛkā 等 12 種。[27] 這些曜母鬼的名字與前引《囉嚩拏說救療小兒疾病經》中的名字大部分可以對應。這些揭囉訶與曜母鬼既是致病的魔，又是保護童子的神，反映了其身上善惡合流的兩面性。

（三）印度史詩中的室建陀及其派生的揭囉訶

生命吠陀典籍中能“護諸童子”的揭囉訶，不是單純的醫學觀念，而是印度婆羅門教的神話產物。史詩《摩訶婆羅多》是一部百科全書式的印度文化典籍，有強烈的神話色彩。史詩中的神譜非常複雜，其中敘述了火神的兒子室建陀（又稱塞建陀）的誕生及其威力。與其他神靈不同的是，室建陀不僅是戰神，而且由自身派生出了一批亦神亦魔的部屬，包括了與保護兒童有關的揭囉訶。[28]

在不同的印度神話中，室建陀或者是溼婆的兒子，或者是火神的兒子。他被稱作“六面子”，即他有六個頭，雙倍的耳朵，十二

隻眼睛、手臂和腳，一個脖子，一個身軀。馬鳴《佛所行讚》中有“如摩醯首羅，忽生六面子”的詩句[29]，印證了六面子與摩醯首羅（溼婆）之間的關係。

室建陀是一個形象比較複雜的印度戰神，一方面，他對以苦行來取悅自己的修行者賜福。《故事海》中的舍爾婆婆爾摩聽從妻子的告誡，“他以苦行取悅室建陀，毫不憐惜自己的身體。室建陀賜給恩惠，滿足了他的願望”。“國王讓辛訶笈多享有與自己一樣的榮華富貴，因爲他最早從密探口中得知舍爾婆婆爾摩獲得六面神的恩惠。”“在那裏，室建陀向我顯身。然後，辯才天女顯身，進入我的口中。六蓮花臉的尊神親自念誦以傳統字母開頭的經文。”這樣，舍爾婆婆爾摩終於學會了畢舍遮語。[30] 六面神、六蓮花臉的尊神都是指室建陀。另一方面，在佛經中，室建陀麾下的鬼神魔衆又常給人們帶來病痛與禍患。大唐天竺三藏菩提流志譯《不空羂索神變真言經》卷第 27“點藥成就品第六十”云：“若城四門吹七聲者，則令一切藥叉鬼、羅刹鬼、塞揵陀鬼、布單那鬼、一切瘧鬼、諸惡疫病悉皆除滅。”[31] 大唐北印度迦濕彌羅國三藏寶思惟於天宮寺譯《佛說隨求即得大自在陀羅尼神呪經》云：“此隨求即得大自在陀羅尼神呪，能與一切衆生最勝安樂。不爲一切夜叉、羅刹及癲癇病、餓鬼、塞揵陀鬼、諸鬼神等作諸惱害，亦不爲寒熱等病之所侵損，所在之處恒常得勝。”[32]

《摩訶婆羅多》第 3 篇《森林篇》詳細敘述了戰神室建陀擁有一群羅刹魔衆的前因後果：“由於金剛杵的一擊，室建陀生出許多男孩。這些可怕的男孩總是偷竊剛出生的嬰兒和子宮中的胎兒。由於金剛杵的一擊，室建陀生出許多強壯有力的女孩。”（3.217.1-2）[33] 室

建陀被因陀羅和衆天神灌頂爲軍隊統帥之後，在7位仙人的6位妻子的請求下，室建陀允許這群母親們："你們採用各種形體折磨人們的年幼孩子，直到他們長到十六歲。"[34]

於是，從室建陀的體內蹦出一個金光燦燦、強壯有力的人，專吃人間的孩子。(24)

他落到地上時，毫無知覺，只是感到飢餓。經室建陀同意，這個惡鬼採取樓陀羅的容貌（Raudra-rūpa）。優秀的婆羅門稱這個惡鬼爲室建陀波濕摩羅（Skandāpasmāra，室建陀的迷妄）。(25) 毗娜達（Vinatā）被稱爲可怕的鳥鬼（Śakuni-graha）。人們稱布多那（Pūtanā）爲女羅刹，應該知道這是布多那鬼（Pūtanā）。(26) 面目猙獰可怕，在夜間出沒，這個凶惡的女鬼被稱作息多布多那（Śita-pūtanā，冷酷的布多那），專門偷取婦女的胎兒。(27) 人們說阿底提是勒婆蒂，她的鬼是奈婆多（Raivatā）。這個可怕的大鬼專門折磨幼小的嬰兒。(28) 人們稱提迭們的母親提底爲穆克曼底迦。這位難以接近的女鬼酷愛吃幼兒的肉。(29) 據說室建陀所生的童男童女也吃胎兒。他們都是可怕的惡鬼，俱盧後裔啊！ (30) 據說這些童男就是這些童女的丈夫。他們的行爲像樓陀羅那樣，不知不覺地偷走孩子。(31) 智者稱母牛們的母親爲蘇毗羅（Surabhī），鳥鬼騎在她身上，與她一起吃世間的孩子，國王啊！ (32) 娑羅摩公主的母親是狗的母親，人中之主啊！她也總是偷取婦女的胎兒。(33) 樹的母親住在迦蘭遮樹裏，所以想求兒子的人都禮拜迦蘭遮樹。(34) 這十八種和其他的惡鬼喜歡吃肉喝酒，他們經常連續十夜

呆在產房裏。(35) 迦德盧把身體變微細後，進入孕婦體內，吃掉那裏的胎兒，生下蛇。(36) 而健達縛們的母親偷了胎兒便走，所以，在這世上能見到流產的婦女。(37) 天女們的母親抓着胎兒，坐在那裏，所以，人們稱之爲死胎。(38) 血海的女兒據說是室建陀的乳母。她在迦丹波樹中，作爲羅希多耶尼受到崇拜。(39) 正像樓陀羅呆在男子體內一樣，阿哩雅呆在婦女體內。鳩摩羅（室建陀）的母親阿哩雅受到人們崇拜，以求取各種願望。(40)

我已經向你講述了這些抓取孩子的惡鬼。孩子們在十六歲以前不安全，十六歲以後纔安全。(41) 這些母親鬼和那些雄鬼，全部被稱爲室建陀鬼。(42) 一個人應該沐浴、焚香、塗軟膏、供奉祭品，尤其是舉行室建陀祭禮，安撫他們。(43) 他們受到合適的祭供和崇敬，就會賜給人們幸福、長壽和勇氣，王中因陀羅啊！ (44) (3.219.22-44) [35]

由《摩訶婆羅多》的記載可見，這批禍害胎兒和童子的魔鬼的源頭就是戰神室建陀，他們統稱爲“室建陀鬼”。雖然，生命吠陀典籍中認爲他們是由大神濕婆創造的，而《摩訶婆羅多》認爲他們是室建陀自己創造的。但是，這兩種同屬於婆羅門教文化體系的文獻也有相同之處，即魔是源自神的，而且這批魔有男有女，其中女性的被稱爲“揭囉訶”。“揭囉訶”雖以禍害胎兒和童子爲主，但也可以護佑他們，其神格是善惡共性的。

印度佛教文獻中的grahā與印度生命吠陀典籍以及史詩中的bāla-grahā實際是同一類型的女魔，或稱女鬼、女魅，屬於半神系列

的，也可以被譯稱“女神”。從神靈譜系的角度而言，她們是由濕婆大神創造的，隸屬於戰神室建陀的，因此，佛經（特別是密教經文）中的 grahā 形象是源自婆羅門教的。儘管存在着宗教關係上的差別，但是，這些揭囉訶們的主要功能也是造成胎兒（或者兒童）的各種病患，抑或保護胎兒與兒童的健康。

在佛經中，室建陀也屬於受祭祀的天（神）之類，有時候被略譯爲“揵陀天”[36]。在中土的佛經註疏中，室建陀也被稱作“童子神”。胡吉藏撰《仁王般若經疏》卷下《護國品第五》云："二童子神，摩醯首羅兒，犯仙人，仙人法不殺小兒。故仙人記，年十六成大仙必死。此言不可勉（免）。摩醯力住此兒，恒年十四。以小兒爲部黨，害世間小兒。若年十五，此兒不復害。"[37] 西明寺沙門圓測撰《仁王經疏》卷下《護國品第五》亦云："若依本記，百部神者，出金眼仙人義。此仙人領鬼神，根本有十處，開十爲百。……二童子神，是摩醯首羅兒。夜入仙寶（室），仙法不殺小兒。仙人記其年十六，成大仙必死。言既不空，此不可免。摩醯首羅遂駐此兒，恒年十四。以小兒爲部黨，故害世間小兒。若年十五，此兒不復害也。"[38] 身爲摩醯首羅（溼婆）的兒子，且有一群小兒部黨去危害世間小兒，這正是室建陀的作派。童子神夜入仙人之室而受到仙人的詛呪之事，亦是室建陀的另一則神話。

在大多數情形下，室建陀屬下的揭囉訶是作惡的，她們甚至谋害胎兒的性命。佛經中，與她們的行爲相反的還有四位女神。隋天竺三藏闍那崛多譯《大威德陀羅尼經》卷 20 描述在佛祖入胎的時候，有帝釋天王、四大天王、二十八部大夜叉主、密主金剛常逐菩薩隨同守護。"復有四守菩提道場婦女神天，所謂一名郁丘梨、二名目丘

梨、三名陀婆闍、四名頗羅頗婆帝，是等四神，知彼菩薩在母胎內，常來守護。”[39] 這四位“婦女神天”本是守衛菩提道場的，也有護胎的功能。

二、《佛說護諸童子陀羅尼經》等文獻在絲路的流傳與應用

基於慈悲爲懷的精神，佛教文獻中不乏關於對兒童的保護與關愛的多種論述，相關的論著主要有《佛說護諸童子陀羅尼經》、《童子經念誦法》、《囉嚩拏說救療小兒疾病經》、《佛說金毘羅童子威德經》、《佛說呪小兒經》和《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》（疑僞經）等。兒童的疾病不僅來自自身的不適，更多來自神靈的作祟，因此，用藥物、呪語以及諸般法術來對抗、消除或者轉變這些神靈的作怪，就成了保護兒童的重要手段。

（一）《佛說護諸童子陀羅尼經》的寫本

元魏天竺三藏菩提流支譯《佛說護諸童子陀羅尼經》（亦云《護諸童子請求男女陀羅尼經》等）1 卷，敘述了造成兒童災患的大鬼神名，以及應對的多種方法。該經在敦煌、吐魯番地區至少有 7 種寫本（S.0988、S.6334、S.6986、Дx.02091、北圖岡字 44、大谷 4421、北圖出字 78），其具體情形如下：

S.0988 首題“《佛說護諸童子陁羅尼呪經》1 卷　三藏菩提流支譯”，尾行爲“難、一切恐怖，悉皆遠離，蘇婆呵。時此梵天”，僅

缺了最後一行“聞說此經，歡欣奉行”。此卷爲 7—8 世紀的唐寫本，鈔錄了比較完整的經文。[40]

S.6334 存小冊子 1 頁，摘鈔了《佛說護諸童子陀羅尼經》中的經呪部份，共 7 行，首行爲“佛說護諸童子陁羅尼經呪”，其餘的 6 行是將該經中的兩段呪語合鈔在一起，省略了中間原有的過渡話語。[41]

S.6986《護諸童子陁羅尼經》，共 58 行，首脫尾全，除經首的文字略有缺漏之外，經文大體完整。

Дx.02091《護諸童子經》1 卷，收入《俄藏敦煌文獻》第 9 冊中，首缺尾全，共 29 行，起自“[誦此陀] 羅 [尼，一遍一結]”，止於“此呪，歡喜奉行”。尾題“護諸童子經一卷”[42]。此殘卷中惜無 15 鬼神的具體名稱。

北圖岡字 44（北 8259）中收錄了《佛說護諸童子陁羅尼經》全文，其後有題記，詳下。

大谷 4421 號爲《佛說護諸童子陁羅尼經》殘片，前後缺，存 3 行，剛好對應 15 鬼中的 3 位：“[第] 十名富多那”、“[第]12 名舍究尼”、“[第]14 名目佉 [曼荼]”。[43]

北圖出字 78（北 7679）的情況有些複雜，其中的相關經文爲《佛說護諸童子陁羅尼呪經》。《佛說護諸童子陁羅尼呪經》被收錄於《陀羅尼雜集》卷 4、《法苑珠林》卷 60。《陀羅尼雜集》至少有兩個敦煌抄本。S.5550 爲窄幅卷子，鈔錄《陀羅尼雜集》的卷 5 至卷 8 中的呪文，惜未存《佛說護諸童子陁羅尼呪經》的內容。北 7679 號敦煌卷子所鈔錄的實際上是《陀羅尼雜集》的內容，並非全鈔，而是有所挑選（涉及卷 1、卷 4、卷 5、卷 6），但其次序不變。《敦煌

遺書總目索引新編》中的定名爲“真言雜鈔”,《敦煌密宗文獻集成續編》上冊中則單列其經名，均不妥，應定爲“《陀羅尼雜集》選鈔”。北7679號中保留了《陀羅尼雜集》卷四的三藏菩提流支譯《佛說護諸童子陀羅尼呪經》，系全文鈔錄。[44]《陀羅尼雜集》本是一部摘鈔性質的文獻，而北7679號則是對摘鈔文獻的再度選擇摘鈔。這種二度摘鈔的現象可能是一種較爲常見的文本流傳形式，而經過二度摘鈔所保留下來的內容，更反映了摘錄者（與書寫者）的某種偏好，也可視作該經文在當地的影響實證。

（二）《佛說護諸童子陀羅尼經》中的鬼神名

《佛說護諸童子陀羅尼經》中有15鬼神名目，現列表4如下。

表4 《佛說護諸童子陀羅尼經》中的鬼神名一覽表

序號	梵名	《大正藏》本			敦煌S.0988		
		漢譯名	形狀	怖畏之相	漢譯名	形狀	怖畏之相
1	Muñ juka	彌酬迦	牛	小兒眼睛迴轉	弥酬迦	牛	小兒眼精迴轉
2	Mṛga rāja	彌伽王	師子	小兒數數嘔吐	弥伽王	師子	小兒數數歐吐
3	Skanda	騫陀	鳩魔羅天	小兒其兩肩動	騫陁	鳩摩羅天	小兒兩肩動
4	Apas māra	阿波悉魔羅	野狐	小兒口中沫出	阿波悉摩羅	野狐	小兒口中沫出
5	Muṣ ṭikā	牟致迦	獼猴	小兒把捲（拳）不展	牟致迦	弥（獼）猴	小兒把捲（拳）不展
6	Mātṛkā	魔致迦	羅刹女	小兒自齧其舌	摩致迦	羅梨	小兒自齧其舌
7	Jamikā	閻彌迦	馬	小兒憙啼喜笑	閻彌尼	馬	小兒憙啼喜笑
8	Kaminī	迦彌尼	婦女	小兒樂著女人	迦弥尼	婦女	小兒樂著女人

续表

序號	梵名	《大正藏》本			敦煌S.0988		
		漢譯名	形狀	怖畏之相	漢譯名	形狀	怖畏之相
9	Revatī	黎婆坻	狗	小兒見（現）種種雜相	梨婆極	豬	小兒見（現）種種雜相
10	Pūtanā	富多那	猪	小兒眠中驚怖啼哭	富多那	狗	著小兒眠中驚怖啼哭
11	Mātṛnandī	曼多難提	猫兒	小兒憙啼喜笑	曼多難提	猫兒	小兒憙啼喜笑
12	Śakunī	舍究尼	鳥	著小兒不肯飲乳	舍究尼	鳥	小兒不肯飲乳
13	Kāṇṭha-pāninī	揵吒波尼尼	雉	小兒咽喉聲塞	揵吒波尼尼 /揵吒波尼	雞	小兒咽喉聲塞
14	Mukha-maṇḍitikā	目佉曼荼	獯狐	小兒時氣熱病下痢	目佉曼荼	獯猴	小兒時氣熱病下利
15	Lambā	藍婆	蛇	小兒數數噫噦	藍婆	虵	小兒數噫數噦

除這 15 位鬼神外，該經中還有一位大鬼神王栴檀乾闥婆(Candana-gandharva)，可合爲 16 位。這些鬼神基本上都是女性，與其他印度密教文獻中的女鬼是一脈相承的。這些女鬼來自於神，是神派生的產物，與中國古代的巫覡不是一回事。

（三）《佛說護諸童子陀羅尼經》的應用

《佛說護諸童子陀羅尼經》不僅有上述的這些鈔本，還有實際的應用。最主要的體現就是敦煌歸義軍時期翟奉達爲亡妻追福而每齋寫經的事例。現存翟奉達爲此而組織鈔寫的佛經主要有津藝 193、北圖岡 44、P.2055 等多個寫卷，具體情況如下：

津藝 193 依次鈔錄了《佛說無常經》、《佛說水月光觀音菩薩經》、《佛說呪魅經》和《佛說天請問經》4 種。包首爲"《佛說無常經》等

7卷 爲亡母追福，每齋1卷”。首鈔《佛說無常經》，其尾題爲“《佛說無常經》1卷”，題記云："顯德五年歲次戊午，三月一日夜，家母阿婆馬氏身故，至七日是開七齋。夫 / 檢校尚書、工部員外郎翟奉達憶念，敬寫《無常經》一卷，敬畫寶髻如來佛 / 一鋪。每七至三周年，每齋寫經一卷追福，願阿娘託影神遊，往生好處，/ 勿落三塗之灾，永充供養。”在《佛說水月光觀音菩薩經》之後的題記爲："十四日二七齋追福供養，願神生淨土，莫落三塗之難，/ 馬氏承受福田。”《佛說呪魅經》之後的題記爲："廿一日是三七齋，以家母馬氏追福，寫經功德，一一領受福 / 田，永充供養。”尾題“《天請問經》”後的題記爲："廿八日是四七齋，願以家母馬氏作（追）福，一一見到目前，/ 災障消滅，領受福田，一心供養。”[45]

北圖岡44（北8259，BD 04544號2）號依次鈔錄了《佛說閻羅王授記經》，題記曰："四月五日五七齋寫此經，以阿娘馬氏追福，閻羅天子以作證明，領受寫經功德，生於樂處者也。”《佛說護諸童子陀羅尼呪經》尾題“《佛說護諸童子經》”後面的題記曰："四月十二日是六七齋，追福寫此經。馬氏一一領受寫經功德，願生於善處，一心供養。”《般若波羅蜜多心經》尾題“《般若多心經》”後面的題記曰："四月十九日是收七齋，寫此經一卷。以馬氏追福，生於好處，遇善知識，長逢善和眷屬，永充供養。”

P.2055包首爲“《佛說盂蘭盆經》、《摩耶夫人經》、《善惡因果經》”，依次鈔寫了這三部經。《佛說盂蘭盆經》尾題“《盂蘭盆經》”後面的題記曰："六月十一日是百日齋，寫此經一卷，爲亡家母馬氏追福，願神游淨土，莫落三塗。”《大般涅槃摩耶夫人品經》尾題“《佛母經》”後面的題記曰："爲亡過家母寫此經一卷，年周追福，

願託影好處，勿落三塗之灾，佛弟子馬氏一心供養。"《佛說善惡因果經》尾題"《佛說善惡因果經》一卷"後面的題記曰：

> 弟子朝議郎檢校尚書工部員外郎翟奉達，爲亡過 / 妻馬氏追福，每齋寫經一卷，標題如是：
>
> 第十七齋寫《无常經》一卷 第二十七齋寫《水月觀音經》一卷 /
>
> 第三十七齋寫《呪魅經》一卷 第四十七齋寫《天請問經》一卷 /
>
> 第五十七齋寫《閻羅經》一卷　第六十七齋寫《護諸童子經》一卷 /
>
> 第七（七）齋寫《多心經》一卷　百日齋寫《盂蘭盆經》一卷 /
>
> 一年齋寫《佛母經》一卷　　三年齋寫《善惡因果經》一卷 /
>
> 右件寫經功德，爲過往馬氏追福。奉 / 請龍天八部、救苦觀世音菩薩、地藏 / 菩薩、四大天王、八大金剛，以（與）作證盟，一一領受 / 福田，往生樂處，遇善知識，一心供養。[46]

對翟奉達爲亡妻馬氏追福而寫經 10 部之事（有些經是他的兒子鈔寫的），學術界已經研究頗多。[47] 或謂這 10 部經多爲當地流行的疑僞經。《護諸童子經》以護佑童子爲宗旨，而愛護孩子是女性的天性，因此，在敦煌地區，《護諸童子經》可以用於爲女性追福的禮儀之中，表明了佛教世俗化的一個方面。[48]

《佛說護諸童子陀羅尼經》的影響不僅是在敦煌、吐魯番地區，還波及唐代幽州地區。在房山石經中，有唐文宗開成三年（838）《佛說護諸童子陀羅尼呪經》刻石，其陽額爲"奉爲僕射造石經一條并呪"，碑陰題名"開成三年四月一日薊縣西角邑人信都令莘等建

造……”，後附長串的人名。[49] 此外，傳世的佛教大藏經以及日本古寫經中，不僅有《佛說護諸童子陀羅尼呪經》的文本[50]，還有對該經中的十五鬼神的形象描繪[51]。《法界聖凡水陸大齋法輪寶懺》卷9“一心奉請大梵天王護諸童子真言曼荼羅法”中也引用了此經的相應內容。該經另被收入《陀羅尼雜集》（未詳撰者，今附梁錄）卷4以及唐代西明寺沙門釋道世編纂的《法苑珠林》卷60“呪術篇第六十八”之“雜呪部第七”。《法苑珠林》引《護諸童子經》時，云“以下並出《陀羅尼雜集經錄》”。在這些引文中，諸女鬼神的譯名基本相同，無需贅言。

與《護諸童子陀羅尼經》類似，敘述“常憙噉人胎”及“生時奪命”的夜叉羅刹惡鬼侵擾和保護童子的佛經還有《佛說守護大千國土經》、《童子經念誦法》（唐代三藏沙門善無畏譯）、《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》和《囉嚩拏說救療小兒疾病經》。《童子經念誦法》中有“十五鬼陀羅尼”，僅列出名稱，而沒有描繪其形狀和對小兒造成的病患情形。《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》的《治鬼病呪品第21》則云：

> 此呪名一切鬼神母呪。此等十五鬼神愛食小兒者，十個是女，五箇是男。此等十五鬼斷一切人命，及入胎中，或吸或奪，大可畏，無慈悲，常造衆罪。此等鬼是魔種類，常遊於世閒，大嗔努（怒）相，劫奪胎孕。吸人脂血，喫人色力，或吸飲食，或吸泥汁，或吸精氣，驚怕小兒，令失心啼哭，不肯食乳，喉乾舌縮，夜中極令驚怖者。每日三時平旦、日午、黃昏，呪飲食破散，與諸鬼等，其病即差。復可畏者見種種色形，令小兒

驚怕，爲欲得飲食故，或欲得作劇故。復有諸鬼，愛樂作劇，見身爲小兒如母一種。復有諸鬼，令小兒笑。復有諸鬼，令小兒啼哭，或遣小兒作舞，或共小兒作舞，或共小兒作劇。如是等者，與飲食誦此呪發遣，或以嗔努（怒）殺小兒。或塞乾馱矩摩羅（Skanda-Kumāra），或見柔軟相，或爲得飲食故即去。或欲得殺小兒。得殺小兒者，與飲食亦不肯去，及誦呪亦不肯去者，把小兒心肝令動。或交兒癡，或令患虐。或瀬、或腫、或翻眼，遍身觸不得。若觸，即失聲啼哭，或返拗身，或向前縮，或睡臥，無所知覺，或驚怕啼哭，是等相貌通一切說。[52]

《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》的下文並沒有一一列出這 15 個鬼神的全名，這 15 個鬼神與《護諸童子陀羅尼經》中的女鬼是同一類型的。由“十個是女，五個是男”可知，這些鬼神不全是女鬼神。《佛說守護大千國土經》卷下所列“常食人胎”的羅刹共有 15 名，其名號、形狀與怖畏之相（即對小兒造成的傷害症狀），和《護諸童子陀羅尼經》及《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》基本上是一致的。[53]

《佛說守護大千國土經》、《童子經念誦法》、《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》和《囉嚩拏說救療小兒疾病經》（*Rāvaṇaprokta-bāla-cikitsā sūtra*），與《護諸童子陀羅尼經》性質類似，同樣描繪了一群女神的形象，但它們在絲綢之路的流傳卻遠不如後者，僅《囉嚩拏說救療小兒疾病經》在吐魯番柏孜克里克石窟有殘鈔本出土。柏孜克里克出土的該佛經現存 3 葉殘片，係宋代的

印本，其內容如下（據《大正藏》本，補充文字）[54]：

第447號：

□□□□□□□□□□□疼痛寒熱無恒

頭面顫動。顧視自身漸漸羸弱，不思飲食

以至枯瘦者。持明人當用種種上味肉食及

生肉生魚酒等。設紅色幢八座，燃燈八盞，復

第448號：

復用安息香、蒜、蛇皮、貓兒糞、白芥子、

酥，同和爲香，燒熏小兒，復同前用五

藥水沐浴小兒。即誦大明，加持如上曼拏羅中

第449號：

復用安息香、娑惹囉娑、蛇皮、蒜白

芥子、貓兒糞、酥等，同和爲香，燒熏小兒，復用

同前五藥水，沐浴小兒，即誦大明，加持如上曼

拏羅中祭食及種種物，即說大明曰：

唵引曩謨囉引嚩拏引野一怛賴二合路迦也二合

尾捺囉二合引鉢拏引野二入

嚩二合羅入嚩二合羅三鉢囉二合入囉二合［羅］鉢

囉二合入嚩二合羅四賀曩賀曩五吽

《囉嚩拏說救療小兒疾病經》與印度梵語醫籍有密切的聯繫[55]，與《輪授方》第64章“童子病”中所記錄的囉嚩拏（Rāvaṇa）所寫的《童子方》（*the Kumāratantra of Rāvaṇa*）對比發現，漢譯“曜母鬼”

的原語是 Grahā-mātṛkā，mātṛkā 一詞源於 mātṛ，意爲母親，kā- 爲詞綴。"鬼"字爲意譯，表示 Grahā- 的特性。"曜"字是 Grahā- 的對譯，所以，法賢把 Grahā-mātṛkā 譯爲"曜母鬼"。《囉嚩拏說救療小兒疾病經》根據"執魅小兒年月時分所患疾狀"，來敘述"大明救療之法"以及相應的"祭祀儀則"，即按照"第某日、第某月、第某年"的模式列出相應的 12 種"曜母鬼"，每一"曜母鬼"帶來不同的疾患癥狀，而該經中也敘述了相應的治療方法。這些方法既有藥物，也有密教儀軌和大明呪語，其內容要比《護諸童子陀羅尼經》更豐富一些。《囉嚩拏說救療小兒疾病經》中的十二"曜母鬼"與《護諸童子陀羅尼經》等經文中的"十五鬼神"不僅數目有差異，名稱也有不同，其"祭祀儀則"也不一致。儘管如此，《囉嚩拏說救療小兒疾病經》與《護諸童子陀羅尼經》在"護諸童子"方面的性質是一樣的，沒有根本的差異。因此，柏孜克里克出土的《囉嚩拏說救療小兒疾病經》印本，不僅從文本的形態方面說明了中原與邊疆的佛教文化互動，而且說明了源自印度的護諸童子女神信仰的豐富性，不是單純靠某一部經典來支撐的。

三、揭囉訶信仰與圖像的傳播：從絲綢之路到日本

古代印度的這些女神形態繁多，有 Grahā-mātṛkā、Sapta-mātṛkā、Mātṛkā、Nava-grahā、Bāla-grahā 等多個類型，但其實質基本一致，她們與星神、女神崇拜等均有密切的關係。除前述文獻所載的內容之外，這些女神還在不同時期南北印度不少的地方（如古

吉拉特、南拉賈斯坦等地）有石刻雕像。其形象多爲組合型的，數位女神常與室建陀、溼婆、象頭神或小兒等成組雕刻。[56] 這樣的女神形象及其組合對絲綢之路上的這批女神的形象塑造也有影響。

（一）于闐地區的 bāla-grahā

于闐地區是絲綢之路一個重要的文化交會點，印度的佛教文化、婆羅門教文化以及波斯文化均在此交融。于闐是受印度佛教文化熏習之地，也是西域地區的大乘佛教中心。出土文獻與圖像史料中，也留下了有關揭囉訶形象的痕跡。以 Bāla-grahā 爲代表的護諸童子的習俗在中古時期流行於于闐，起碼可以從以下幾條史料中得到證實：

1. 敦煌所出于闐語漢語的雙語殘紙畫《護諸童子女神符》



圖 1　敦煌出土于闐語漢語的雙語殘紙畫《護諸童子女神符》

敦煌所出的這組紙畫（圖 1）原編號爲 Ch.00217a-c，現編號爲

BM OA 1919.1-1.0177(1-3)，要麼直接出自于闐，要麼是出自歸義軍時期在敦煌的于闐人之手。[57] 該畫中的漢文題記如下：

此十六個女神並擁護小兒。/ 其小兒未滿十二歲，此十六個神 / 變身作惡形，却與小兒作 / 患害。此十六個大神下各有 / 無數小夜叉，每取小兒精 / 魂，如欲得小男女无病患，/ 每須故故祭此神等，小兒 / 即得病愈。

此女神名摩藝遮女，小 / 兒患乳，母夢中見牛，即此神与小兒 / 患害，祭之吉。

此女神名磨伽畔泥，若夢見弥猴，小兒天□ / 加滿水猴 (?) 手見恥展兩手與，即知此神与 / 患，祭之吉。

此女神名石俱寧，若夢見烏，小兒患利（痢）、腹病 / 於齒，即知此神与患，祭之吉。

此女神名磨難寧，若夢見貓兒，小兒吐舌及□瀉，即 / 如（知）此神与患，祭之吉。

此女神名吉伽半里，若夢見雞，小兒戰悼，口中痰 / 發 (?) 聲塞，即知此神与患，祭之吉。

此女神名寘伽羅遮，若小兒母 / 夢中見鹿，即知此神與患，祭之吉。

該畫的于闐語題記已經由 Mauro Maggi 和施傑我（Prods Oktor Skjœrvø）進行過研究。[58] 由雙語題記可知，其內容與《護諸童子陀羅尼經》、《佛說護諸大千國土經》中的 bāla-grahā 相似，屬於印度密教陀羅尼 Pañcarakṣa（“五護”）系列之一。[59]

2. 敦煌出土梵語于闐語雙語醫書《耆婆書》(*Jīvaka-pustaka*) 中的揭囉訶

梵本《耆婆書》第47個藥方“日出油”(Sūryodaya) 是一個藥油方，能夠消除多種疾病，其使用與功能爲：

> 應該知道用(裝藥液的)杯子，圍成一個名叫“婆羅門”的曼陀羅。使藥液(在杯子中)，應該用它來祭祀婆羅門。應該要記住這種藥油的功效，我將敍述之，你請聽吧！在鬼魂、夜叉和邪魅(纏身)的時候，在患上一種(外表)像成熟的相思子那樣的皮膚病而恐懼的時候；妖怪俱槃荼 (Kumbhāṇḍa) 和黄色妖怪毘舍遮 (Piśāca) (纏身)，或者在患瘋病、氣喘胸悶的時候，(或者) 在被蛇咬的時候，要撒這些藥液，用油塗體，可以除去 (諸病)：既可以除去 (9種陽性的) 侵擾童子的揭路茶邪魔 (gāruḍika)、(5種陰性的) 導致童子犯病的富多那鬼怪 (pūtanā)、(12種陰性的)“曜母鬼”(mātṛkā)。這種療法能夠運用於拍打、熏香等。這種藥油被認爲是最好的，使小孩擺脱可怕的邪魔病。解脱所有的邪魔病的纏身，解除不治之症，能支持懷孕的婦女生下孩子。(JP[47]. 9-14) [60]

而《耆婆書》于闐文本中，該藥方的功能主要集中在“護諸童子”方面。其内容如下：

> 由惡鬼和夜叉們所釋放出來的疾病、俱槃荼 (Kumbhāṇḍas,

鳩槃荼）和毘舍遮（Piśācas）所釋放的疾病、瘋病和癲癇症，它們即：很小的邪魅（Grahas, 揭囉訶）、車夜揭囉訶（Chāyā-graha），如此等等，無窮無盡。但有了“羅刹印”（Rakṣāmudrā），並帶有以揭路荼曼陀羅（Gāruḍa mantra）真言的“五經”（Pañcasūtraka）爲開始的經文時，通過塗抹此藥油，上述那些東西消失得無影無蹤。當採用燒薰、拍打和折磨等方式時，它們（鬼魅與疾病）的力量會消失，而不再存在。通過塗抹這劑藥油時，一切邪魅所生的疾病都消失了。有7種可怕的揭囉訶（grahas），居於母腹內，生出小的邪魅。當孩子出生時，就會伴隨着許多揭囉訶所產生的疾病。通過塗抹這劑藥油，它們都會消失。許多可怕的東西居於母腹內，生出小的揭囉訶。[諸如]：藍扶陁羅（Lambodara，夜叉名）、Lambabhuja、Lambakarna、Pralambaka、Lambasphija、Lambanāsa、Lambakeśa。有的導致胎兒流產，有的與疾病共生。通過塗抹這劑藥油，人們能夠得到健康長壽的孩子。他們變得聰明智慧，容光煥發，亮麗迷人。通過在孩子們的身上塗抹這劑藥油，揭囉訶所生的各種各樣的疾病都會離開，然後由此而消失。比如：四日瘧、三日瘧、隔日瘧和每日瘧等，通過塗抹這劑藥油，熱病等都會消失，以及通常所知的四百四病全都消失。（KJP[47]）[61]

很顯然，于闐文本比梵文本多出這些“護諸童子”的內容，也從一個側面印證了于闐地區這種“護諸童子”觀念的流行。此外，《耆婆方》于闐文本第65個藥方“夜叉飯”中，也出現了以阿波悉摩羅爲首的揭囉訶、塞健陀揭囉訶、迦彌尼揭囉訶等鬼魅所導

致的許多疾病。[62]

3. 于闐地區的訶利諦（Hārītī，鬼子母）圖像

在上述的揭囉訶名錄中，雖然沒有出現訶利諦的名字，但二者的性質類似。在佛教神話中，訶利諦、訶利帝、訶利諦鬼母（《一字佛頂輪王經》卷 1）、鬼子母本是一个愛吞吃小孩的女鬼，也是傳播疾病的女魔，在受佛祖教化之後，棄惡從善，成爲保護婦女和兒童的女神。不空譯《訶利帝母真言經》云：

> 若有女人不宜男女，或在胎中墮落，斷緒不收，皆由四大不能調適，或被鬼神作諸障難，或是宿業因緣不宜男女，應取白氎或一肘、或一搩手或長五寸，隨意大小，畫訶利帝母。作天女形，純金色，身著天衣、頭冠、瓔珞，坐宣臺上，垂下兩足。於垂足兩邊，畫二孩子，傍宣臺立。於二膝上，各坐一孩子。以左手懷中抱一孩子，於右手中持吉祥菓。畫師應受八戒。其彩色中，不用皮膠。畫像成已，淨治一室，嚴儀塗拭。以香塗作一方壇。置像壇中，以種種華散於壇上。復以甘脆飲食、乳糜酪飯及諸菓子、閼伽香水，燒沈水香而用供養。像面向西，持誦者面東。對像念誦，每日三時，時別誦一千遍。取月生五日起首，先誦十萬遍，然後對像前念誦，所求一切事皆悉圓滿。[63]

訶利諦的信仰與圖像從犍陀羅開始流行[64]，其故事至遲在南北朝時期已經傳入我國。于闐地區的訶利諦圖像也可側面證明 Bāla-grahā 的觀念曾經在于闐地區流行過。印度學者 Lokesh Chandra 在論文

《丹丹烏里克 D II 號神殿的于闐鬼子母壁畫》中，對于闐地區的訶利諦圖像進行了探討[65]，而于闐新出的壁畫中的訶利諦形象更是增添了重要的證據[66]。

4. 中國國家圖書館所藏新出的于闐語《對治十五鬼護身符》

據段晴《于闐語〈對治十五鬼護身符〉》一文的釋讀和介紹，該卷尾有于闐語題名：*paüjveśa-ñahya nāma rakṣa*，即“對治十五鬼護身符”。該寫卷的具體內容，段晴的漢譯轉引如下：

成功！

1：於是，尊者觀自在菩薩對釋迦牟尼天佛以額頭觸腳，鞠躬行禮，並且對天佛這樣說：“仁慈的天佛，我於一切時護持衆生。無論何人，衹要他呼喚我的名字，持有此護身符，我將於一切時護持他。”(1-13)

2：天佛啊，有“多面”陀羅尼，應於一切時攜帶它，並應記住我的名字，我隨時將護持他們，守護他們。我使他無所畏懼。他的一切善好事業都將成功。(13-22)

3：天佛啊，若是一些女子，她們喜歡男孩兒，喜歡兒子，但是兒子在腹中留不住。貪婪於新生兒的羅刹女，以他們充食。她們有通過十五種途徑而生的疾病，這些疾病發生在孩童身上。她們總是得到機會，甚至奪走已經在腹中的人的胚胎。(22-33)

4：爲了她們，我今說明呪，令她們能遣除孩童身上的疾病。(33-37)

5：[梵語]千眼大天說了這番話：“此番妙語知識，爲聖人所說。我也給予印契，爲了給孩童們造福。”(38-44)

6：(陀羅尼)(44-56)

7：此護持（經）名爲《對治十五鬼》，尊者觀自在菩薩於佛前宣說，以悲憫衆生。(56-61)

8：或有女子不能生育，或者無男童，或者無兒子，或者是處女（？），或者她的兒子不能成活，或者腹中不能懷子，或者丈夫對她十分粗暴。衹要（她）攜帶此明呪，尊者觀自在菩薩將如此保佑她，無論她有何種願望，皆可得實現。而且丈夫變得親切、和藹，諸子茁壯成長，不會死去。(61-79)

9：無論她做何種業，都將得生於妙好受生中，得每個人的喜愛，言談柔美。(若是) 她先前腹中不能得子，她將有好的結界。不應對此生疑惑，衹需以恭敬虔誠，攜帶（此物）。(80-89)

10：名曰對治十五（鬼）之護持（經）全部完成。(90-92)

11：惟願 Säväkä 女士的一切時護身符黑夜白天護佑於她，令她此世兒郎繁多昌盛。(92-98)

據段晴的研究，這件文書約抄寫於 8 世紀，它反映的是于闐地區對觀世音菩薩和千眼大神（因陀羅）在護持女性以及嬰兒的健康方面的信仰。因陀羅與印度生命吠陀醫藥神話之間的聯繫，表明了婆羅門教的神靈信仰是如何被佛教所化用的。于闐地區的宗教與醫療呈現出多元的形態，佛教的神祇在救護衆生的病苦方面起到重要的作用，因此，在印度與波斯文化的熏習下，創製或書寫具有于闐地區特色的包涵了呪語的護身符等實用文本 [68]，就成了于闐傳承域外與本地文化的一個重要側面。

（二）西域與西藏的 Bāla-grahā 圖像

德國吐魯番探險隊的勒柯克曾經在新疆柏孜克里克的 9 號寺廟旁邊的一個建築物室內，發現有壁畫殘片，共 18 個人物，其中兩個爲婆羅門，而其餘 16 個都是女魔怪形象，騎着各種獸類。所騎着的獸有獵鷹、馬、魔怪、龍、魚等。勒柯克認爲這些女魔怪都屬於荼吉尼（ḍakinī）類型。[69] 荼吉尼是大黑天神（摩訶伽羅）的部屬，以愛偷食人心而著稱。從《高昌——吐魯番的古代藝術珍品》一書所列的殘片來看，其構圖與敦煌的《護諸童子女神符》似乎并不相同，其中沒有出現童子的形象。不過，揭囉訶圖像譜系中也有只描繪邪魔而不出現童子形象的情況，再者，現存的文獻中也沒有 16 個荼吉尼的記載，因此，從女魔怪的個數來看，筆者初步推測，這些所謂的 16 個荼吉尼女魔怪與 16 位護諸童子的女神或許有一定的關係，也是絲綢之路揭囉訶習俗的遺存，值得進一步的探研。

西藏深受印度佛教的影響，以佛教爲橋樑，隨之吸收了印度婆羅門教文化的一些因素。數量龐大的藏文佛經（特別是密教經文）中，就有揭囉訶的相關內容。英藏敦煌出土的藏語寫卷中，有一個抄本編號 IOL TIB J 334 (Ch.83.IX.6)，名爲《曜母鬼陀羅尼》，藏文名 *Gza'rnams gyi yum zhes bya ba'i gzungs*，梵文名 *Grahamātṛkā-nāma-dhāraṇī*。[70] 吐蕃時期宇妥·元丹貢布等著的藏醫名著《四部醫典》中，就有不少源自印度婆羅門教文化體系的生命吠陀知識。《四部醫典》的內容具有混雜的特性，是中醫、印度醫學、吐蕃本地的苯教醫學，乃至遙遠的希臘醫學的多種知識與因素的混合。[71]《四部醫典》的第 3 部第 73 章“小兒中魔療法”，列舉了多種小兒病的致病鬼邪[72]，一般稱作護諸孩童的大 gdon, 或 byis pa'i gdon chen

lnga，其性質與印度的揭囉訶沒有什麼根本的不同，或者說，與源出自印度的揭囉訶信仰有着極爲密切的關係。

17 世紀中期西藏勉唐派著名畫師洛札·丹增諾布根據大醫學家第司·桑吉嘉措所編著的藏醫名著《四部醫典·藍琉璃》，繪製了系列藏醫藥掛圖唐卡。在《四部醫典》曼唐《藍琉璃之光》系列中，畫家繪製了 29 種小兒病的致病鬼邪，包括牛頭鬼、羊頭鬼、狗頭鬼、餓鬼、鳥頭鬼、豬頭鬼、母豬頭鬼、瞎豬頭鬼、梟頭鬼、藍奎星、瘦奎星、鬼王、女魔、大自在天、牛鬼、犀牛鬼、旱魃、狼頭鬼、鳥頭鬼、女魔、馬頭鬼、幻想鬼、奎星、豬頭鬼、梟頭鬼、兔頭鬼、鳥頭鬼、憎兒鬼、小鳥鬼等[73]。這些邪魔是印度的揭囉訶、西藏本地以及漢地的鬼神混合，表明在唐卡繪製之時，印度的揭囉訶之說在西藏地區至少流傳了逾千年，且以《四部醫典》的文本及其圖像作依託，再度流傳至今。此外，隨着西藏佛教的傳播，源自印度的揭囉訶之說及類似的圖像進一步擴散到了蒙古地區乃至葉尼塞河上游的圖瓦地區。俄羅斯圖瓦國立博物館收藏的幾張卡片上繪製了一組揭囉訶圖像（圖 2），共 15 幅，所有的圖像基本上是動物的頭顱和人身的混合體，其上身赤裸，雙手呈合十之狀，頭多爲側面，偏向左邊。其下穿彩色圍裙，中間圍着腰帶，光腳，其穿着類似藏族。各圖腳下有藏文題名。所有的圖像均爲單人像，沒有畫上孩子。這是圖瓦這組揭囉訶圖像的特點。[74] 其圖像繪製的時間應該是在 17 世紀中期藏醫《四部醫典》系列唐卡挂圖繪製之後。圖瓦地區曾深受藏傳佛教的影響，一度流行喇嘛教，還有類似的繪製了這組鬼神的卡片。[75]



圖 2　俄羅斯圖瓦地區的藏傳揭囉訶圖像

在西藏的札布讓寺院遺址金剛怖畏殿壁畫中，還有單幅的騎騾子的熱瑪提（Rematī）圖像。意大利藏學家圖齊指出，“熱瑪提（Rematī）是熱瓦提（Revatī）的訛寫，她在印度妖魔世界裏是一個

專門禍害兒童的女妖。……但幾乎所有印度古老女神都歷經的融合並未讓該女妖失卻原有的使小兒病羸的性質。作爲使人罹病的鬼曜(graha)，她在《摩訶婆羅多》中已經出現，其中說到她與其他天母一起從室建陀（Skanda）身上化出”[76]。熱瓦提即前文所述的嚟婆底（黎婆坻），屬於揭囉訶系列之一，她以單個的形式出現在西藏壁畫中。這說明揭囉訶在西藏的圖像傳播既有群體的也有單個的形象，這也是印度古代宗教與民俗在西藏廣爲流傳的有力證據。

（三）日本的 Bāla-grahā 圖像

日本大和文華館收藏了高山寺旧藏的《佛說護諸童子陀羅尼呪經》(編號 183-1）和繪圖卷子本《十五鬼神圖像》(編號 183-2)。川村知行已經對二者做了比較詳細的研究，並討論了其中的圖像在日本佛教美術史上的價值。[77] 根據川村知行的論文，《佛說護諸童子陀羅尼呪經》鈔本爲卷軸裝，其表紙外題：

佛說護諸童子陀羅尼呪經

建久七年六月四日書寫 并圖共貳卷

執筆練寛

建久七年（1196），即南宋慶元二年。由“并圖共貳卷”可知，《十五鬼神圖像》是依據《佛說護諸童子陀羅尼呪經》而繪製的，時間上略晚於鈔經年代的鎌倉時期。《佛說護諸童子陀羅尼呪經》鈔本中的尾題爲：

護諸童子經

建久七年六月四日於神護寺以慈尊院

經藏本書寫了

執筆練寬

從現存的《十五鬼神圖像》畫像（圖 3）來看，其畫像以動物與人物（女性）進行交叉搭配，動物代表着每一種與其形狀對應的鬼神(grahā)，而人物代表着對每一鬼怪進行祭祀的婦女。其形象是根據《護諸童子經》的經文而繪製的，它既不同於敦煌出土的《護諸童子女神符》，也不同於西藏所傳至俄羅斯圖瓦地區所繪的十五鬼神圖，沒有什麼來自天竺、中亞或者西藏的藝術影響，而是有着日本佛教藝術的本土特色。

除此繪圖本《十五鬼神圖像》之外，日本智積院、東寺、醍醐寺等地所藏的《童子經曼荼羅》也是根據《護諸童子經》而繪製成密宗曼荼羅形式的佛教藝術品，表達的主旨同樣是爲了消除孩童的疾病畏懼或新生兒的保命長壽。

餘論

女神是印度古典文學中最出色的一群形象，印度文學多以歌頌女神爲主，用浪漫主義的手法，渲染女神的神通與品格。[78] 辯才天女（Sarasvatī)、吉祥天女（Lakshmī)、雪山女神（Parvatī)、恒河女神（恒水女神)、悉多（吉祥天女的化身）等女神或者化身組成了一

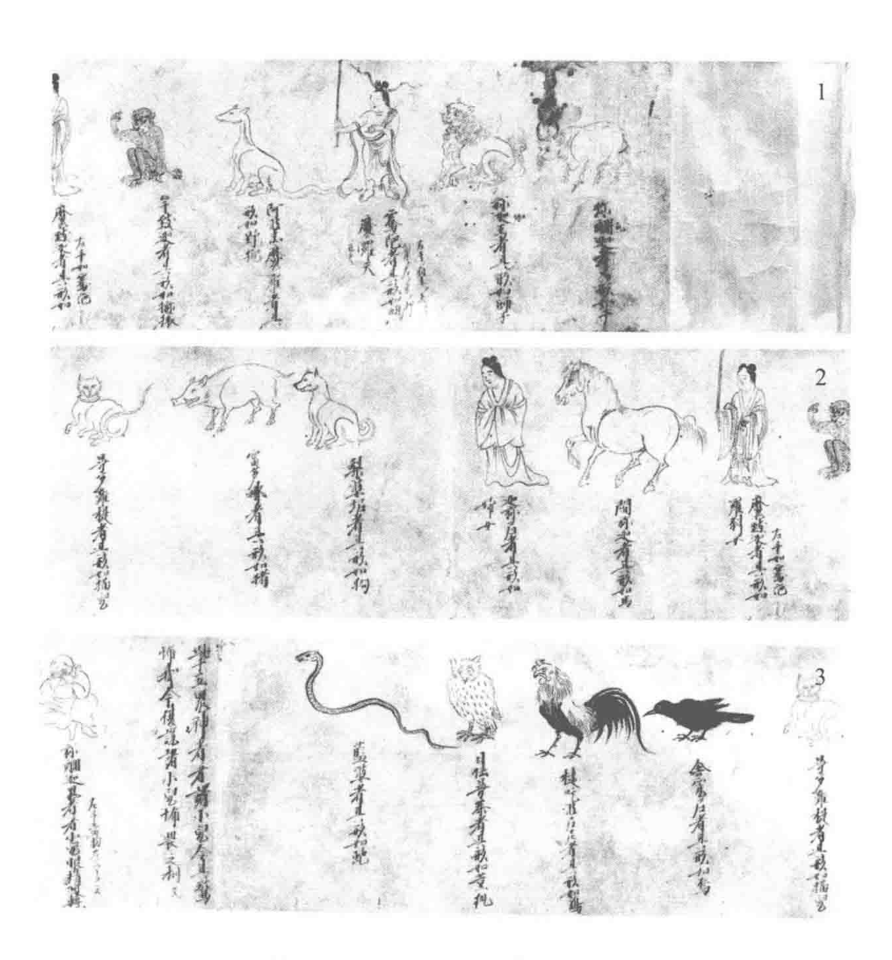
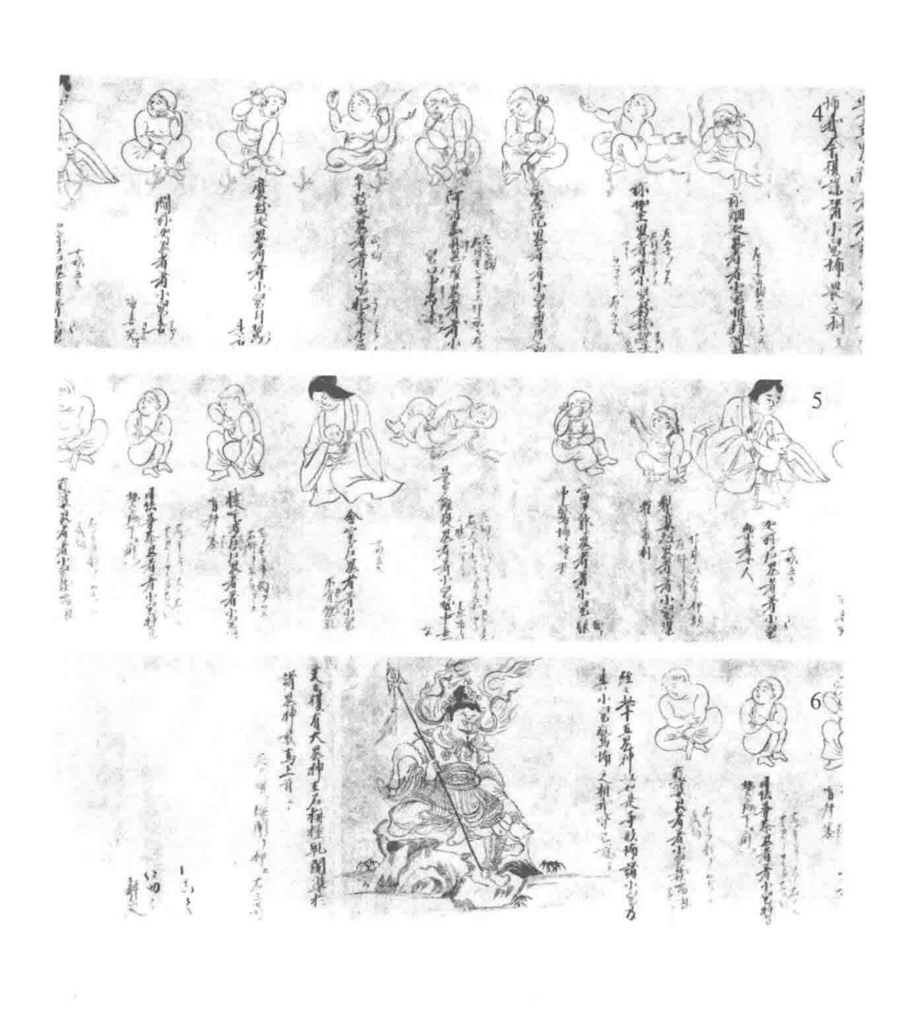


圖 3　日本大和文華館藏《十五鬼神圖像》



個女神世界，“在這個世界裏女性具有獨立的性格，自由自在，或發號施令，或救苦救難，或代表正義，或掃滅邪惡。在這個世界里，恢復了女性應有的權威和尊嚴”[79]。印度女神的世界也是由不同時期的女神形象所構建起來的，既反映了對女性的崇拜和女性地位的起伏，也反映了不同的宗教派別對女性觀念的投射與變化，特別表現在對女神事蹟的書寫以及女神類別與隊伍數目的不斷擴大化等方面。[80] 因此，不僅可以將印度的女神與異域宗教中的女神進行比較，也可以就本土不同宗教派別的女性形象進行比較分析。

印度佛教密宗中的一組地位稍低的女神揭囉訶，實際上是印度婆羅門教文化的產物，是婆羅門教萬神殿中的成員，受戰神室建陀的統領。他們被統稱爲“室建陀鬼”，其中的女性鬼怪最爲突出。在從魔到神的轉變中，這些女神的書寫中缺乏受佛祖（或菩薩）教化這一關鍵環節，直接從吞吃小孩的致病之魔變成了能保護孩童的善神，從此被當作女神來看待。祭祀在其形象轉變中所起的作用不應被忽視。這些女神沒有個性色彩，是一個類型的描寫，只有共性，不象鬼子母那樣有鮮明的個性事跡敘述，她們的形象没有單個的圖像流行，而是多以一組的群像出現。

絲綢之路的揭囉訶之說可能僅僅是一種在醫療文化視野下的民俗，還沒有上昇到宗教信仰的高度，但可以作爲理解宗教神靈信仰與民俗生活的互動關係的一面鏡子。從 8 世紀的《對治十五鬼》符呪，到歸義軍時期于闐語漢語的紙畫《護諸童子女神符》，以及翟奉達組織鈔寫的《護諸童子經》，揭囉訶的形象與習俗流傳至于闐、敦煌等地，不僅表明了敦煌與于闐在宗教文化方面有着密切的交流，而且從追溯印度外道與佛教文化互動脈絡中的揭囉訶產生過程，不

難理解于闐對婆羅門教信仰的佛教化以及對印度文化的在地化所做出的努力。吐魯番的《護諸童子經》寫經殘片、柏孜克里克石窟的《囉嚩拏說救療小兒疾病經》殘鈔本、紙畫《護諸童子女神符》等文本與圖像的證據表明，絲綢之路的揭囉訶習俗不僅有賴於宗教思想的加持，更與護諸童子這一同人們日常生活息息相關的行爲有着不可分割的關係。正是出於保護孩童的需要，人們纔將這一“非我族類”的異域習俗記錄和傳承下來，流散在吐魯番、于闐、敦煌、吐蕃等地區，以撫慰時常面臨病苦的家人。

當然，對域外的宗教神靈形象、神格與事蹟的信奉，不是一種突如其來的、無緣無故的接受，必定有本土的一些類似因素在其中起一個連結作用。因此，在討論揭囉訶這一外來習俗的同時，也不應該忽視本土原有的一些相關性的文化因素所起的作用。孩童由鬼祟致病是古代多種醫療文化體系中的常見說法，而祭祀鬼神爲孩童祛魅除病也並非古代印度的獨特手段，而是人間常情。孫思邈《備急千金要方》卷五在討論小兒的客忤時，特引《玄中記》的相關記載：

> 《玄中記》云：天下有女鳥，名曰姑獲（《肘後》、《子母秘錄》作烏獲），一名天帝女，一名隱飛鳥，一名夜行遊女，又名釣星鬼，喜以陰雨夜過飛鳴，徘徊人村裏，喚得來者是也。鳥淳雌無雄，不產，陰氣毒化生，喜落毛羽於人中庭，置兒衣中，便令兒作癇，病必死，即化爲其兒也。是以小兒生至拾歲，衣被不可露，柒捌月尤忌。[81]

《玄中記》所描述的女鳥姑獲，能令小兒得致命的癇病，與印度揭囉

訶群體中的石俱寧（鳥）就不無相似的地方，有關二者的描述相互之間很容易就能溝通。孫思邈在論述小兒魃方時，也指出：

> 小兒魃方
>
> 論曰：凡小兒所以有魃病者，是婦人懷娠，有惡神導其腹中胎，妒嫉他小兒令病也，魃者，小鬼也，音奇。娠婦人不必悉招魃魅，人時有此耳。魃之爲疾，喜微微下痢，寒熱，有去來，毫毛鬢髮鬇鬡不悅，是其證也。宜服龍膽湯。凡婦人先有小兒未能行，而母更有娠，使兒飲此乳，亦作魃也，令兒黃瘦骨立，髮落壯熱，是其證也。[82]

可見中古時期的中醫認爲惡神導懷娠婦人腹中之胎而使其生病，這類惡神就是小鬼之流的魃。當中土民衆（尤其是學人）遇到印度所說的揭囉訶時，就會比較容易聯想到小兒之魃，對充滿異域文化色彩的女神導致小兒疾病可通過祭祀祛除的習俗，就沒有什麼不能理解的了。中古漢語文獻（包括道經）中小兒之魃類型多樣，這也有可能是透過印度揭囉訶與本土信仰的結合，擴展了這些致病鬼邪在雙方文獻中的數目。

■ 注釋

* 本文爲 2013 年教育部人文社會科學重點研究基地項目“印度古代文學的文本與圖像研究”（編號 13JJD750001）的中期成果之一。本文最初宣讀於 2012 年 7 月

7—8 日首都師範大學舉辦的“中古中國的信仰與社會”學術研討會，感謝陳於柱博士的評議及其他與會學者的指點。

[1] 這些以女性爲主的護諸童子的 Bāla-grahā，在漢譯佛經和出土文獻中，被稱作鬼神、惡鬼、鬼魅、曜母鬼、羅刹等。按照嚴格的學理意義，鬼與神是有區別的，不宜等同。本章依據大英圖書館所藏敦煌出土的殘卷 Ch.00217a-c[現編號爲 BM OA 1919.1-1.0177(1-3)] 題記中所寫的“此十六個女神並擁護小兒”，將其歸於當時人們心目中的“女神”系列，而不再做現代學理意義上的細緻區分。

[2] 黃征、張崇依：《敦藏敦煌文獻校錄整理》，下冊，上海古籍出版社 2012 年版，第 578—579 頁。

[3] “如烏鬼”，誤，應爲“如馬”。

[4] “如馬”，誤，應爲“如烏鬼”。

[5] 《大正新修大藏經》第 21 冊，第 57 頁上欄至中欄。

[6] 《大正新修大藏經》第 20 冊，第 122 頁上欄。

[7] 同上書，第 844 頁中欄。

[8] 松本照敬：《〈梵語雜名〉の原語比定》，《成田山仏教研究所纪要》，第 31 卷，2008 年，第 55—155 頁。此見第 106 頁。

[9] 《大正新修大藏經》第 54 冊，第 1242 頁下欄。

[10]《大正新修大藏經》第 19 冊，第 581 頁中欄。

[11]“曷”字是衍文。

[12]《大正新修大藏經》第 20 冊，第 846 頁上欄至中欄。

[13]《大正新修大藏經》第 19 冊，第 474 頁上欄。

[14] 田久保、周譽校訂：《梵文孔雀明王經》(*Ārya-Mahā-Māyūrī Vidyā-Rājñī*)，山喜房佛書林 1972 年版，第 52 頁。

[15] 揭邏虎：“揭”爲衍字，應爲“邏虎”，指 Rāhu-，羅睺 / 蝕神。

[16] 有關佛經中的九執論述，可參見鈕衛星：《西望梵天：漢譯佛經中的天文學源流》，上海交通大學出版社 2004 年版，第 121—128 頁。

[17]《大正新修大藏經》第 39 冊，第 618 頁下欄。

[18] 同上書，第 653 頁中欄。

[19] 陳明：《"八術"與"三俱"：敦煌吐魯番文書中的印度"生命吠陀"醫學理論》，《自然科學史研究》2003 年第 1 期，第 26—41 頁。Cf. Chen Ming, "The Transmission of Indian Ayurvedic Doctrines in Medieval China: A Case Study of *Aṣṭāṅga* and *Tridoṣa* Fragments from the Silk Road", *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University,* vol. IX, 2006, pp. 201-230。

[20] 有關生命吠陀典籍中的童子方的基本概況，參見 G. Jan Meulenbeld, *A History of Indian Medical Literature,* 5 vols., (Groningen Oriental Studies, 15), Gröningen: Egbert Forsten, 1999。

[21] K. R. Srikantha Murthy, trans.,*Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅga Hṛdayam* (Text, English Translation, Notes, Appendix and Indices), vol. iii, Varanasi:Krishnadas Academy, fifth edition 2001, p. 27. 根據《八支集要方》的說法，這 12 位揭囉訶中，前 5 種是男性，後 7 種是女性。

[22] K. R. Srikantha Murthy, trans., *Aṣṭāṅga Saṃgraha of Vāgbhaṭa* (Text, English Translation, Notes, Appendices and Index) , vol. iii, Uttarasthāna, Varanasi: Chaukhambha Orientalia,second edition 2000, pp. 37-42. Cf. A Board of Scholars trans., *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅga Saṃgraha*, Vol. 3, Delhi:Sri Satguru Publications a division of Indian Books Centre, 1999, pp. 45-46.

[23] Priya Vrat Sharma, ed. & trans., *Suśruta-saṃhitā, with English translation of text and Ḍalhana's commentary along with critical rotes,*. Vo1.3, Varanasi: Chaukhambha Visvabharati,1999, pp.141-163. Cf. Kaviraj Kunjalal Bhishagratna, *Suśruta Saṃhitā: Text with English Translation*, vol.3, Prologued & Edited by Dr. Laxmidhar Dwivedi,

Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1998, pp.286-290.

[24] K.R.Srikanta Murthy, trans., *Mādhava Nidānam (Roga Viniscaya) of Madhavakara, Text with English Translation, Critical Introduction and Appendices,* Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1993, pp.232-233.

[25] K.R.Srikantha Murthy, trans., *Aṣṭāṅga Saṃgraha of Vāgbhaṭa* (Text, English Translation, Notes, Appendices and Index),vol.iii, Uttarasthāna, Varanasi:Chaukhambha Orientalia, second edition 2000, pp.37-42. Cf. A Board of Scholars trans., *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅga Saṃgraha,* Vol.3, Delhi: Sri Satguru Publications a division of Indian Books Centre, 1999, pp. 45-46.

[26] K.R.Srikanta Murthy, ed. & tr., *Bhāvaprakāśa of Bhāvamiśra: (Text, English translation, Notes, Appendances and Index),* Vol.2 (Madhya and Uttara Khaṇḍa), Varanasi: Krishnadas Academy, Second Edition, 2002, pp.801-824.

[27] P. V. Sharma, tr., *Cakradatta (Sanskrit Text with English Translation): A Treatise on Principles and Practices of Ayurvedic Medicine,* Varanasi: Chaukhambha Publishers Third Edition, 2002, pp. 557-566.

[28] Richard Mann, "The splitting of Skanda:Dictancing and Assimilation Narratives in the 'Mahābhārata' and Ayurvedic Sources", *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 127, No. 4, 2007, pp. 447-470.

[29]《大正新修大藏經》第 4 冊，第 3 頁下欄。

[30] 月天著，黃寶生、郭良鋆、蔣忠新譯：《故事海選》，人民文學出版社 2001 年版，第 38—39 頁。

[31]《大正新修大藏經》第 20 冊，第 375 頁下欄。

[32] 同上書，第 637 頁中欄。

[33] 毗耶娑著，黃寶生等譯：《摩訶婆羅多》(2)，中國社會科學出版社 2006 年版，第 430 頁。

[34] 毗耶娑著，黃寶生等譯：《摩訶婆羅多》(2)，第 436 頁。

[35] 同上書，第 436—437 頁。

[36] 又問："有外道親里，遣使喚比丘：'大德來，今祠摩醯首羅天、揵陀天、摩尼跋陀天。'得破安居去不？"佛言："得去，爲彼清淨故。"(後秦北印度三藏弗若多羅共鳩摩羅什譯：《十誦律》卷 48，《大正新修大藏經》第 23 冊，第 347 頁上欄)。

[37]《大正新修大藏經》第 33 冊，第 344 頁下欄。

[38]《大正新修大藏經》第 33 冊，第 408 頁中欄。

[39]《大正新修大藏經》第 21 冊，第 836 頁中欄。

[40] 林世田、申國美編：《敦煌密宗文獻集成》下冊，全國圖書館文獻縮微複製中心 2000 年版，第 478—482 頁。

[41] 同上書，第 483 頁。

[42] 俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所等編：《俄藏敦煌文獻》第 9 冊，上海古籍出版社 1998 年版，第 31—32 頁。

[43] 劉安志、石墨林：《〈大谷文書集成〉佛教資料考辨》，《魏晉南北朝隋唐史資料》第 20 輯，2003 年，第 245—246 頁。

[44] 林世田、申國美編：《敦煌密宗文獻集成續編》上冊，全國圖書館文獻縮微複製中心 2000 年版，第 377—381 頁。

[45] 天津市藝術博物館等編：《天津藝術博物館藏敦煌文獻》第 4 冊，上海古籍出版社 1997 年版，第 83—92 頁。

[46] 上海古籍出版社編：《法藏敦煌西域文獻》第 3 冊，上海古籍出版社 1994 年版，第 339—348 頁。

[47] 比如，施萍亭：《一件完整的社會風俗史資料——敦煌隨筆之三》，《敦煌研究》1987 年第 2 期，第 34—37 頁。

[48] 李正宇：《唐宋時期敦煌佛經性質功能的變化》，《戒幢佛學》第 2 卷，2002 年，第 11-29 頁，此見第 21—22 頁。

[49] 陳燕珠：《新編訂正房山石經題記彙編》，覺苑文教基金會印，覺苑出版社 1995 年版，第 91-93 頁。另見北京圖書館金石組等編：《房山石經題記匯編》第 3 部分，書目文獻出版社 1987 年版，第 240—243 頁。

[50] 比如，山西崇善寺藏《磧砂大藏經》中有宋刻本《護諸童子陀羅尼呪經》1 卷。又，上海圖書館藏有日本保安 3 年的古寫經《護諸童子陀羅尼呪經》。

[51] 川村知行：《高山寺旧蔵護諸童子経與十五鬼神図像》，《大和文華》第 95 號，1996 年，第 1-19 頁以及卷首插圖 3 頁。

[52]《大正新修大藏經》第 21 冊，第 70 頁上欄。

[53] 陳明：《漢譯密教文獻中的生命吠陀成分辨析——以童子方和眼藥方爲例》，《古今論衡》第 14 期，2006 年，第 27—46 頁。收入林富士主編：《宗教與醫療》，聯經出版事業股份有限公司 2011 年版，第 263—285 頁。此見第 268—270 頁。

[54] 新疆維吾爾自治區吐魯番學研究院等編著：《吐魯番柏孜克里克石窟出土漢文佛教典籍》（上），第 447—449 號，文物出版社 2007 年版，第 286—287 頁。

[55] P. C. Bagchi, "New Materials for the Study of the Kumāratantra of Rāvaṇa", *Indian Culture,* vol. 7, no. 3, Patna, 1941, pp. 269-286.

[56] Michael W. Meister,"Regional Variations in Mātṛkā Conventions", *Artibus Asiae,* vol. 47, no. 3/4, 1986, pp. 233- 262. Cf. Tony K. Stewart, "The Goddess of Saṣṭhī Protects Children", In Jr. Donald S. Lopez, ed., *Religions of India in Practice,* Princeton, N. J.: Princeton University Press,1995, pp. 352-366. Gerd J.R. Mevissen, "Ladies and Planets: Images of female deities accompanied by graha figures", *South Asian Archaeology* 2001, Volume II: *Historical Archaeology and Art History,* Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2005, pp. 579-588. Adalbert J. Gail, Gerd J. R. Mevissen & Richard Salomon, ed., *Script and Image: Papers on Art and Epigraphy,* New Delhi: Motilal Banarsidass, 2006.

[57] 參見松本榮一：《敦煌畫研究》（圖像篇），東方文化學院東京研究所刊，昭

和 12 年（1937），第 763-769 頁。Roderick Whitfield and Anne Farrer, *Caves of the Thousand Buddhas: Chinese Art from the Silk Route*,London:British Museum Publications, 1990，pl. 69，p. 88 & pp. 90-91。

[58] Prods Oktor Skjœrvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library: A Complete Catalogue with Texts and Translations,* The British Library, 2002, p. 583.

[59] Mauro Maggi, "A Chinese-Khotanese Excerpt from the Mahāsāhasrapramardanī", in *La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo ... (Roma, 9-12 novembre 1994),* Roma, 1996 [publ.1997], pp.123-137. 參見陳明：《殊方異藥：出土文書與西域醫學》，北京大學出版社 2005 年版，第 91—106 頁。

[60] 陳明：《敦煌出土胡語醫典〈耆婆書〉研究》，臺北新文豐出版公司 2005 年版，第 377—379 頁。

[61] 陳明：《殊方異藥：出土文書與西域醫學》，第 325 頁。

[62] 同上書，第 329 頁。

[63]《大正新修大藏經》第 21 冊，第 289 頁下欄。

[64] 李翎：《從犍陀羅開始：訶利諦的信仰與造像》，《敦煌學輯刊》2014 年第 2 期，第 102—110 頁。

[65] Lokesh Chandra, "The Khotanese Mural of Hārītī in Shrine D II at Dandan-Uiliq", *Archiv Orientální, Quarterly Journal of Asian and African Studies,* vol. 71, no. 3, 2003, pp. 293-302.

[66] 安藤佳香：《關於新出土的丹丹烏里克壁畫——對西域壁畫于闐風格的思考》，載中國新疆文物考古研究所、日本佛教大學尼雅遺址學術研究機構編著：《丹丹烏里克遺址——中日共同考察研究報告》，文物出版社 2009 年版，第 209—234 頁。古麗比亞：《丹丹烏里克新發現壁畫初探》，中國新疆文物考古研究所、日本佛教大學尼雅遺址學術研究機構編著：《丹丹烏里克遺址——中日共同考察研究報告》，第 235—250 頁。

[67] 段晴：《于闐語〈對治十五鬼護身符〉》，《敦煌吐魯番研究》第 11 卷，上海古籍出版社 2008 年版，第 101—119 頁。修改稿載段晴：《于闐·佛教·古卷》，中西書局 2013 年版，第 202—224 頁。

[68] 段晴：《明呪護身符》，中國新疆文物考古研究所、日本佛教大學尼雅遺址學術研究機構編著：《丹丹烏里克遺址——中日共同考察研究報告》，文物出版社 2009 年版，第 267—279 頁。修改稿載段晴：《于闐·佛教·古卷》，第 225—244 頁。

[69] 勒柯克：《高昌——吐魯番的古代藝術珍品》，趙崇民譯，新疆人民出版社 1998 年版，第 36—37 頁。

[70] Jacob Dalton & Sam Van Schaik, *Tibetan Tantric Manuscripts from Dunhuang: A Descriptive Catalogue of the Stein Collection at the British Library,* Leiden: E. J. Brill, 2006, p. 63.

[71] 參見蔡景峰、洪武娌：《〈四部醫典〉考源》，大象出版社 1999 年版。

[72] 宇妥·元丹貢布等著：《四部醫典》，李永年譯、謝佐校，人民衛生出版社 1983 年版，第 279—280 頁。

[73] 王鐳、強巴赤列編譯註釋：《四部醫典系列掛圖全集》，西藏人民出版社 2004 年版，第 24 頁和第 315—316 頁。另見強巴赤列：《藏醫四部醫典八十幅曼唐釋難·藍琉璃之光》，民族出版社 2006 年版。Cf. Yuri Parfionovitch, Gyurme Dorje and Fernand Meyer (ed.), *Tibetan Medical Paintings: Illustrations to the Blue Beryl Treatise of Sangye Gyamtso (1653–1705),* Vol. 1: Plates; Vol.11: Text. London: Serindia Publications, 1992。

[74] Peter Schwieger, "Tuvinian Images of Demons from Tibet", in: Françoise Pommaret and Jean-Luc Achard (ed.), *Tibetan Studies in Honor of Samten Karmay,* Part II: *Buddhist & Bon po Studies, (=Revue d'Etudes Tibétaines, vol. 15),* 2008, pp. 331-336.

[75] Géza Bethlenfalvy, "Fearsome and protective deities: sky-, air-, earth-, mountain-, water-divinities; harmful and helpful demons; spirits, ghosts, devils and witches in Tibet and Mongolia", in: Béla Kelényi (ed.), *Demons and Protectors: Folk Religion in*

Tibetan and Mongolian Buddhism, Budapest: Ferenc Hopp Museum of Eastern Asiatic Art, 2003, pp. 27-46.

[76] 圖齊，魏正中、薩爾吉主编：《梵天佛地》，第 3 卷《西藏西部的寺院及其藝術象徵》第 2 冊《札布讓》，上海古籍出版社 2009 年版，第 49—50 頁。

[77] 川村知行：《高山寺旧蔵護諸童子経與十五鬼神図像》，《大和文華》第 95 號，1996 年，第 1-19 頁以及卷首插圖 3 頁。

[78] 李南：《試論女神》，《南亞研究》2003 年第 1 期，第 61—66 頁。

[79] 郁龍餘：《女神文學與女勝文學——中印文學比較一例》，《北京大學學報》1996 年第 3 期，第 76—80 頁。此見第 78 頁。

[80] Stella Kramrisch, “The Indian Great Goddess”, *History of Religions,* vol.14, no. 4, 1975, pp. 235-265. Pratapaditya Pal, “Early Paintings of the Goddess in Nepal”,*Arts Orientalis,* vol.12, 1981, pp. 41-48. John Cort, “Medieval Jaina Goddess Traditions”, *Numen,* vol. 34, Fasc. 2, 1987, pp. 235-255. Arvind Sharma, ed., *Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition,* Leiden & Boston: E. J. Brill, 2005. Miranda Shaw, *Buddhist Goddesses of India,* Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2006. Cf. H. Krishna Sastri, *South-Indian Images of Gods and Goddesses,* Madras, India: Madras Government Press, 1916; Forgotten Books, 2012.

[81] 孫思邈原著，高文柱主编：《藥王千金方》，華夏出版社 2004 年版，第 93 頁。

[82] 同上書，第 94 頁。

霞浦鈔本夷偈《天女呪》、《天地呪》考察

林悟殊

一、引言

近幾年由林鋆先生主導、陳進國先生擔綱的霞浦摩尼教（明教）遺跡田野調查，新發現了一批與夷教有涉的民間法師科儀抄本。學界、媒體或將其目爲新發現的摩尼教、明教經典，但依筆者的考察，乃當地清初靈源派法師羣體所用之物。彼等出於謀生目的，在華夏主流宗教佛道以及傳統民間宗教的基礎上，利用當地遺存的一些明代明教會的文獻以及其他外來宗教資料，整合編撰了多種科冊，用於操辦當地鄉民的齋醮法事。[1] 在該等科冊中，包含了近千言貌似音譯的詩偈，元文琪先生最早提示其源於伊朗語。[2] 依愚對該等詩偈的總體考察，它們殆源於古代中亞摩尼教會所通用的的兩種中古伊朗語言，即帕提亞語（Parthian）和中古波斯語（Middle Persian）；但該等夷偈並非嚴格意義的音譯作品，其出自唐代來華摩尼僧的口授，歷經多代口傳耳受後，始被不諳夷語之輩形諸近音漢

字。[3] 本文擬對霞浦鈔本中兩首類近的夷偈，即《天女呪》和《天地呪》加以考察，窺探其現貌形成的過程，以進一步佐證筆者這一看法。

二、錄文及校勘

本文所過錄霞浦鈔本文字，均據林鋆先生惠賜的照片。於鈔本所用俗字，凡見於當今電腦一般字庫者，照錄；缺者另造；僅手寫略異者則改正體字。錄文中的“/”號標示對音字群的試分。

1.《天女呪》錄文

《天女呪》見當地陳培生法師收藏的《摩尼光佛》科冊（以下簡稱“摩本”）[4] 第29—30頁，總234—241行，凡8行，不計其間重

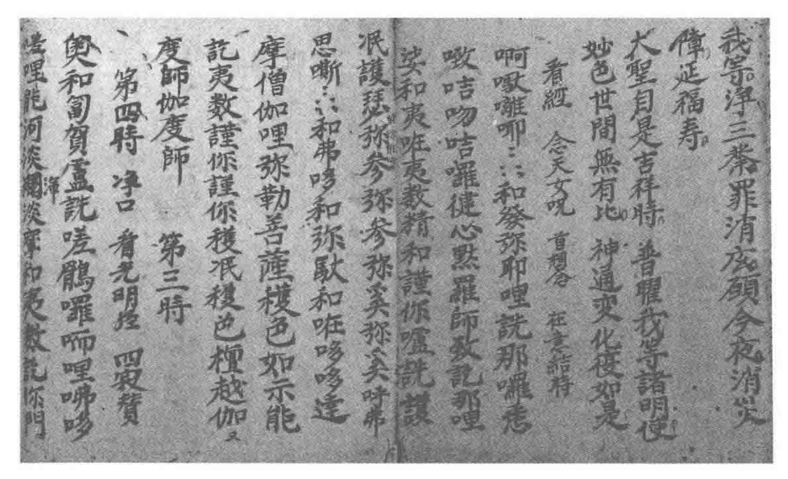

我等淨三業罪消灾願今夜消灾
降延福寿
大聖自是吉祥時 普曜我等諸明使
妙色世間無有比 神通变化復如是
看經 念天女呪 直獨念 在意結持
啊嘬囉咿：：和發弥耶哩詵那囉悉
嗷咭吻咭囉徒心黙羅師数詵那哩
娑和夷咗夷数精和謹你嚧詵讙
泯護瑟弥參弥參弥奚弥奚吽弗
思嘶：：和弗哆和弥馱和咗哆哆達
摩僧伽哩弥勒菩薩㮈色如示能
詵夷数謹你謹你積泯積色㮈越伽
度師伽度師 第三時
第四時 淨口 看光明經 四寂賛
奥和匐賀盧詵嗟鶻囉咿哩咈哆
嗟哩能河淡㘓淡寧和夷数詵你門 淨

圖1 《天女呪》

複號所隱示字數，對音漢字凡 104 個。(圖 1)

233 看經，念天女呪，首想念，在意結時。

234 啊𠲎囉哪 / ∴ / 和 / 發弥耶 / 哩詵那 / 囉悉

235 啾 / 咭吻咭囉 / 健 / 心默 / 羅師致訖 / 那哩

236 娑和夷咗 / 夷數精和 / 謹你嚧詵 / 護

237 泯護瑟 / 惟唅 / 惟唅 / 弥參 / 弥參 / 弥奚 / 弥奚 / 呼弗

238 思嘶 / ∴ / 和弗哆和 / 弥馱 / 和咗 / 哆哆 / 達

239 摩耶 / 僧伽哩 / 弥勒 / 菩薩 / 矱色如 / 示能

240 訖 / 夷數 / 謹你 / 謹你 / 矱泯矱色 / 檀越 / 伽

241 度師 / 伽度師

2.《天地呪》錄文

《天地呪》見陳法師所藏《興福祖慶誕科》(以下簡稱"興本")[5] 第 7 頁，總第 40—46 行，凡 7 行 109 字，偈題則見第 39 行末端小字。(圖 2)

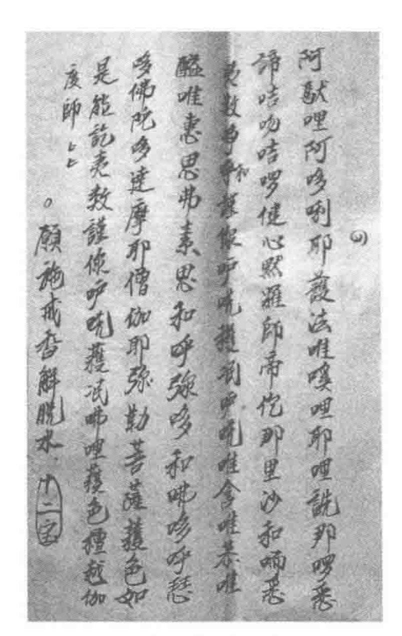

阿馱哩阿哆唎耶護法唯嘆哩耶哩詵那啰悉
諦咭吻咭啰健心默羅師帝佗耶里沙和晒悉
醯唯惠思弗素思和呼弥哆和咈哆呼瑟
哆佛陀哆達摩耶僧伽耶弥勒菩薩護色如
是能訖夷數謹你呼嚨護泯咈哩護色檀越伽
度師ㄣㄣ
。願施戒香解脫水

圖 2 《天地呪》

039 ……追筵（壇）洒淨、天地呪：

040 阿馱哩 / 阿哆唎耶 / 護 / 法唯嘆 / 哩耶 / 哩詵那 / 啰悉

041 諦 / 咭吻咭啰 / 健 / 心

默 / 羅師帝仡 / 那里沙和 / 唎悉 /

042 夷数争和 / 謹你吚哾 / 穫泯吚哾 / 唯含 / 唯恭 / 唯

043 醯 / 唯惠 / 思弗 / 素思 / 和呼 / 弥哆 / 和咈哆呼 / 瑟

044 哆佛陀 / 哆 / 達摩耶 / 僧伽耶 / 弥勒 / 菩薩 / 穫色如 /

045 是能訖 / 夷數 / 謹你吚哾 / 穫泯 / 咈哩穫色 / 檀越 / 伽

046 度師 / ヒヒ （伽度師）

3.《天女呪》、《天地呪》校勘

校勘以摩本《天女呪》爲底本，參校興本《天地呪》，兩者文字有異者示以黑體。

234 **啊䭾囄唧** / ∴ / 興本作**阿馱哩阿哆唎耶** / **和**興本作**護** / **發弥耶**興本作**法唯嵠哩耶** / 哩詵那 / **囉**興本作**啰**悉

235 **噉**興本作**諦** / 咭吻咭**囉**興本作**啰** / **徤**興本作**健** / 心默 / 羅師**致**興本作**帝訖**興本作**仡** / 那**哩**興本作**里**

236 **娑**興本作**沙**和**夷咗**興本作**唎悉** / 夷数**精**興本作**争**和 / 謹你**嚧詵**興本作**吚哾** / **護**興本作**穫**

237 泯 / **護瑟**興本作**吚哾** / **惟唅惟唅**興本作**唯含唯恭** / **弥參**興本作**唯醯** / **弥參**興本作**唯惠** / **弥奚**興本作**思弗** / **弥奚**興本作**素思** / **呼弗**

238 **思嘶**興本作**和呼弥哆** / ∴興本缺 / 和**弗**興本作**咈**哆**和**興本作**呼** / **弥馱和咗**興本作**瑟哆佛陀** / **哆**興本缺哆 / 達

239 摩耶 / 僧伽**哩**興本作**耶** / 弥勒 / 菩薩 / 穫色如 / **示**興本作**是**能

240 訖 / 夷數 / 謹你 / **謹你**興本作**吚咣** / 穫泯興本增**咈哩** / 穫色 / 檀越 / 伽

241 度師 / 伽度師

從上面兩個文本的參校，可看出兩者固有文字迴異者，如摩本的“弥参弥参弥奚弥奚”，興本作“唯醯唯惠思弗素思”，但畢竟爲數不多；較多的是屬於同一漢字的異寫或同音漢字，如“羅”、“囉”、“啰”，“嚧詵”、“吚咣”之類；還有一些屬於近音漢字，如“啵”、“諦”，“致”、“帝”，“精”、“爭”之類。因此，不難推測度兩個呪語題名有別，但多半應派生自同一夷偈，亦意味着兩個文本均非傳鈔自某一嚴格意義的音譯作品，而是各自依據口傳夷偈，自行用近音漢字對錄。既然是源於口傳之偈，儘管在鈔本上顯得完整無殘，但原先在口傳過程的失真程度則無從估測。[6] 囿於這種“先天性”的缺陷，今人要將其復原，難免就存在相當程度的不確定性。因此，本文就漢字音群的劃分及其與夷詞的對勘，僅僅是一種見仁見智之嘗試，作爲解讀可能性之一耳。

三、漢字音群解讀

霞浦鈔本夷偈既是口傳耳受對音之物，復原其漢字讀音，就不得不考慮詩偈流行地區的人文環境，即考慮霞浦方言的因素。目前霞浦方言的辭書尚未行世，雖有諸如《福州方言詞典》[7] 之類等毗

鄰地區方言辭書可資參考，但該等辭書所收入單字讀音畢竟有限，遠不足涵蓋夷偈所用漢字，故暫選用漢典網站（http://www. zdic.net/z/19/js /5F17.htm）據《宋本廣韻》所示的國際音標，苟供參考；有疑處則參酌或相應方言辭書。本文所據夷語辭書則爲目前國際摩尼教學界所通用者，即 20 世紀 70 年代出版的《摩尼教中古波斯語帕提亞語詞目》[8]，更有新世紀面世的《摩尼教中古波斯語帕提亞語辭典》[9]。

據華夏摩尼教史，西域摩尼僧得以在華夏公開傳教，殆於唐代耳；唐後即便還偶有西域摩尼僧來華，亦未必是爲了在華佈道收羅門徒。因此，霞浦鈔本所見夷偈，應是唐代來華西域摩尼僧留下之遺跡。爲避免過於穿越時空，於其解讀翻譯盡量參照現存的 3 部敦煌唐寫本摩尼經，即英法藏的《摩尼光佛教法儀略》(S.3969，P.3884)，簡稱《儀略》；京藏佚名摩尼經（宇 56 / 北敦 00256），簡稱《殘經》；英藏《下部讚》(S.2659)。文中徵引的有關經文則據筆者最新釋文。[10]

“啊嘞囉啷 / ∴ /”：對應的興本作“阿馱哩阿哆唎耶”，讀音蓋接近，這意味著符號∴應表示重複誦念，因此該字群應讀作“啊嘞囉啷 / 啊嘞囉啷”/a dʰɑ lĭe jĭa ,a dʰɑ lĭe jĭa/。或許還可以因應場合，反復誦念多次。興本少了一個“耶”，若非脫漏，便是省音。總之，此處兩個文本漢字有異，但夷詞同一。霞浦鈔本夷偈中，起始重複某些字群者並非僅此一例，疑屬神秘性用語，猶如道教呪語的“天靈靈、地靈靈”之類。[11] 在帕提亞語中，倒有一個名詞可與“啊嘞囉啷”對音，即 ''t' ly', ''t̲'ly'h̲ [ātālyā]，意謂天龍、日食（dragon，eclipse），源於敍利亞語。[12]

“和 / 發弥耶 / 哩詵那”：興本作“護 / 法唯嗘 / 哩耶 / 哩詵那”，兩者所用漢字讀音有差，字數有異，若非初始版本不同，則默示在口傳對錄時多有錯訛。這無疑給復原增添了更大的不確定性。

“和”/ɣuɑ /（ɣu），興本作“護”/ ɣu/，音近。中古波斯語有一神秘音節（Magical syllable）h̲w [hū]，含義不明，或可與之對音[13]。竊意在夷呪中，在反復誦念“啊嘥囉唧”之後，發出這一聲音，或旨在請出相應神靈。東西方巫術都有類似者，所用音節不同耳。當然，亦可能對音帕提亞語的指定代詞或定冠詞 hw, h̲w [hō haw]，相當英語的 that，the 之類，在帕提亞文獻中常見。[14] 不過，在霞浦鈔本的其他夷偈中，對音該音節的“和”或“護”未另見這樣的用例。

“發弥耶”/pĭwɐt mĭe jĭa/：疑省音自帕提亞語神名 b’myzd [bāmyazad]，謂大明尊第二度創造所召出的大神，即營造世界的大建築師（the Great Builder）[15]，許地山先生所音譯的“大般”[16]。漢文摩尼經則謂“造相”，《下部讚》兩度頌及此神：“五者勤修樂明佛，六者真實造相佛，七者信心净風佛，八者忍辱日光佛。”（第 170 行）“旡上光明王智恵，常勝五明元歡喜，勤心造相恒真實，信心忍辱鎮光明。”（第 174 行）可見與該神配搭的品格爲“真實”。

“發弥耶”：興本作“法唯嗘”/pĭwɐp jwi kĭəi/，按“法”與摩本之“發”音近，或可目同音異錄耳，然“唯嗘”與“弥耶”音形具異，不可能出自傳鈔之誤，應有別解。可與“法唯嗘”對應的夷詞或爲帕提亞語名詞 b’wg [bāwag]，意謂種子、穀子、果實（seed, grain, fruit）。[17]《下部讚》有“復是大聖明穀種”（第 67 行）之語，其“明穀種”，即謂大明尊之子。

“哩誂那” /lĭe ʃĭen nɑ/: 帕提亞語、中古波斯語名詞、形容詞 rwšn [rōšn], [rōšan]，光明也（light, bright）; 該詞帕提亞語複數作 rwšn’n [rōšnān]，帕提亞語文獻中的 rwšn’ [rōšanā]，則爲形容詞。[19] “哩誂那” 疑訛音自該詞帕提亞語的複數或形容詞。從語境看，該詞應修飾上揭的 “發弥耶”（b’myzd），故應對音形容詞 rwšn’ [rōšanā]。

興本作 “哩耶 / 哩誂那”，增多 “哩耶” lĭe jĭa 二字，疑對音中古波斯語名詞 r’y [rāy]，理解、才智也（understanding, intelligence）[20]，應相當於漢文摩尼經常用之 “智慧”。

“囉悉啲” /la sĭĕt ţi/ ：“啲” 興本作 “諦” /tiei/，音殆同。對音帕提亞語形容詞 r’št [rāšt] 或中古波斯語形容詞 r’st, r’st̠ [rāst]，真實、正直也（true, right）。[21]

“咭吻咭囉”/xĭĕt（kʰæt）mĭuən kʰæt la/ ：對音帕提亞語形容詞 q’mg’r, k’mg’r [kāmgār]，意謂強大也（powerful）。[22] 漢文摩尼經稱 “大力”。

摩本的 “發弥耶 / 哩誂那 / 囉悉啲 / 咭吻咭囉” 可復原夷語：

b’myzd rwšn’ r’št（r’st）q’mg’r。擬譯爲：真實光明大力造相佛。

興本的 “法唯嘆 / 哩耶 / 哩誂那 / 啰悉諦 / 咭吻咭啰”，則可復原爲：

b’wg r’y rwšn’ r’št（r’st）q’mg’r。擬譯爲：真實智慧大力 “明穀種”。

“健” /gʰĭɐn/ ：對音帕提亞語、中古波斯語名詞 gy’n [gyān]，靈魂也（soul, ghost）。[23]

“心默” /sĭĕm mək/ ：對音中古波斯語人名 šyym [šēm]，一位先知的名諱。[24]

“羅師致訖” /la ʃi ţi kĭĕt/ ：“致”，興本作帝 /tiei/，音近；“訖”，

興本作“仡”/xĭət，ŋĭət/，形近，音諧。對音帕提亞語形容詞 r'štygr [rāštigar]，真正、公正、正義也（truthful, righteous）。[25]

“徤 / 心默 / 羅師致訖”gy'n šyym r'štygr: 心默正義之靈。

“那哩娑和 / 夷咗”：“那哩娑和”/nɑ lĭə sɑ ɣuɑ/，“哩”，興本作“里”，音同；“娑”，興本作“沙”/ʃa/，音近，對音中古波斯語神名 nrysẖ [narisah]。在摩尼創世說中，其爲明尊第三次創造所召出之神，即第 3 使（The Third Messenger）。該詞借自瑣羅亞斯德教的 Nairyōsaŋha-，在摩尼教文獻中，中古波斯語作 nrysẖyzd [narisah yazad]，帕提亞語則作 nrysfyzd [narisaf yazad][26]。“夷咗”ʔĭəi dzʰɒi，興本作“哂悉”，“哂”/nʑĭə/，當屬訛音；“悉”/sĭĕt/，在霞浦鈔本的夷偈中，與“咗”（在）多有互替者，諒必兩字在當地讀音接近。對音帕提亞語、中古波斯語名詞 yzd [yazad]，神也（god, divinity）[27]。“那哩娑和 / 夷咗”無疑謂 nrysẖyzd。《下部讚》把其漢譯爲“三丈夫”（第 126 行）、“三明使”（第 141 行）。[28]

“夷數精和”/ji ʃĭu（ʃɔk）tsĭɛŋ ɣuɑ/：“精和”，興本原作“爭呼”/ʧæŋ xu/，復改爲“爭和”，蓋爲近音字。考基督教教主耶穌（Jesus）被引入摩尼之創世說，成爲明尊第三次創造所召出之明神之一；在漢文摩尼教文獻中，向被音譯爲“夷數”。該神在摩尼教義中所扮演的角色比較複雜，依瑪麗・博伊斯（Mary Boyce）教授所說，有光明耶穌（Jesus the Splendour）、受難耶穌（the Suffering Jesus）、彌施訶耶穌 (Jesus the Messiah)[29]，即救世耶穌。就耶穌不同角色及其夷語稱謂，在華夏民間口傳過程中當辨不清。是故，“夷數精和”這一字群，可對音中古波斯語神號 yyšwᵉ zyndkr [yišōᵉ zīndakkar]，即救世夷數（Jesus the Saviour）[30]，《下部讚》曰“救苦新夷數”（第

138行）；亦可能對音 yyšw^{e} zyw^{e} [yišōzīwā]，即光明夷數（Jesus the Splendour）[31]，《下部讚》有“爲是光明夷數許”之句（第13行）。但無論摩本的“精和”或興本的“爭呼”，都難與區別夷數角色的夷詞 zyndr 或 zyw^{e} 準確對音，諒必在口傳過程中，兩個夷詞的發音亦被混淆。

“謹你嚧詵”/kĭən ŋĭə lĭo ʃĭen/：對音帕提亞語、中古波斯語神名 qnygrwšn, knygrwšn, qnyg rwšn [kanīrōšn]，謂光明少女，或日宮的12位少女（Twelve Maidens）。[32] 該詞讀音與粟特文同。[33] 前者《下部讚》曰“仙童女”（第349行），後者《殘經》曰“日宮十二化女”（第211—222行）。該夷詞爲合成詞，“謹你”對音夷語名詞 qnyg, knyg [kanīg]，意謂女孩，少女（girl, maiden）[34]；“嚧詵”對音帕提亞語、中古波斯語名詞、形容詞 rwšn [rōšn]，[rōšān] 意謂光明。[35]

“護泯護瑟”/ɣu mĭěn ɣu ʃĭet/：“護”，興本作“穫”/ɣuɑk/，形音接近；摩本該字群在下面重複時亦作“穫”。“護瑟”，興本作“呼詵”。從語境看，“護泯護瑟”應爲神名。查摩尼創世說中提到明尊第三次創造時，召出了 The Great Nous，中古波斯語曰 Whmn (wzrg) [wahman (wuzurg)]，帕提亞語曰 Mnwhmyd rwšn[manohmēd rōšn][36]；《殘經》則曰“大智甲”（第9—10行）[37]。竊意“護泯護瑟”即其中古波斯語對音。按中古波斯語 whmn [wahman] 作爲大智甲之名字，常與帕提亞語和中古波斯語通用的形容詞、名詞 wzrg, wzrq[wuzurg], [wazarg], [wuzarg] 連寫，即作 whmn wzrg，見於 M801a 等摩尼教殘片，wzrg, wzrq 意謂偉大的、貴族階層的（great, big; aristocratic rank）。[38]“大智甲”中古波斯語亦作 whmn rwšn[wahman rōšn][39]，

興本的“穫泯吘詵”當對音於茲。

“惟唅／惟唅”：在摩本中，該四字乃在旁側補入，足見並非衍字。“惟唅”／jwi ɣɒm/，對音中古波斯語名詞 whm [wahm]，祈禱也，懇求也（prayer, supplication）。[40] 重複該詞，疑表祈求之切。夷語是否有這等表述模式，待考。《下部讚》第 19 行云：“我今懇切求哀請，願離肉身毒火海。騰波沸涌无暫停，魔竭出入香舩舫。”其“懇切求哀請”或可對譯該短語。

“弥參／弥參”：“弥參”/mǐe tsʰɒm/ 對音帕提亞語名詞 myš [mēš] 的複數形式 myš'n [mēšān]，羊、羊群也（sheep）。[41]《下部讚》把摩尼教徒喻爲“羔子”、“羔兒”，其群體則相應喻稱“羔群”。[42]“弥參／弥參”, myš'n myš'n, 貌似加重語氣，似可意解爲羔兒之衆多。顧“弥參／弥參”，與上面的“惟唅／惟唅”顯屬漢語表述常用的“四字格”，兩者甚至都以 am 爲韻。如是四字格，猶如漢籍古文，斧鑿痕跡明顯。

“弥奚／弥奚”/mǐe ɣiei mǐe ɣiei/：在已知的夷詞中尚難找到音義可資對應者。該四字接續“弥參／弥參”，同係四字格，而且首字同，疑效仿道教呪語模式。爲適四字格之“履”，難免得削夷語之“足”。竊意與信徒有關的詞語，除了祈禱外，無非是請求救拔、寬恕之類，故疑“弥奚”或訛音自帕提亞語名詞 mwxš [mōxš]，或其形容詞 mwxšyg, mwxšyyg [mōxšīg]，意謂拯救（salvation），拯救的，有關拯救的（of/concerning salvation）。[43]

“呼弗／思嘶／∴／”：“呼弗”/xu pǐuət/，對音中古波斯語形容詞 xwb[xub]，善也（good）。[44]“思嘶”sǐə siei 對音帕提亞語形容詞、名詞 syzd [sēzd]，威力也（mighty, powerful; might）。[45]

其∴之符號，疑示意重複“呼弗 / 思嘶”。

摩本之“惟啥 / 惟啥 / 弥參 / 弥參 / 弥奚 / 弥奚 / 呼弗 / 思嘶 / ∴/”，興本作“唯含 / 唯恭 / 唯醯 / 唯惠 / 思弗 / 素思 / 和呼弥哆 /”，用字明顯有別。

顧興本之“唯含唯恭”，倒與摩本“惟啥 / 惟啥”相類。“唯”、“惟”通假，表示獨一，單一之意；“啥”、“含”則爲同音字。然“恭”，讀 /kĭwoŋ/，與“啥”迥異。依“唯恭”之音，已知的夷詞未見可資對應者，疑其係直接引入之漢詞。《尚書・甘誓》有云“有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用勦絕其命，今予惟恭行天之罰。”[46] 此處“惟恭”未必可目爲一個詞語，但在《全唐文》中，則明確把其作爲褒義詞使用：“銀青光祿大夫殿中監上柱國褒信郡王璆，雅正惟恭，虛懷敏達，近屬藩翰，中朝羽儀。”[47] 漢籍亦不乏與“惟啥惟恭”類似的表述模式，如道書就有“天上以清靜妙法爲食，天廚妙供，惟道惟恭”之語[48]；至於成語的惟妙惟肖或惟肖惟妙就更不在話下了。竊意興本之始作俑者或略知“惟啥”之夷語含義，遂在重複時替以“惟恭”，表示恭恭敬敬地祈禱，適與夷語意境契合。

興本的“唯醯 / 唯惠”爲摩本所無。“唯醯”/jwi xiei/，中古波斯語動詞（及物、不及物）wcyd [wizīd]，帕提亞語作 wjyd [wižīd]，可與之對音，意謂挑選、偏愛、區別（to choose，select, prefer, discriminate）；其過去分詞分別爲 wcydg [wizīdag], wjydg [wižīdag]，謂被選者（Chosen, Elect）[49]，即摩尼教之出家僧侶，相當於漢文摩尼經所謂“師僧”（《下部讚》第 349、354、407、412 行，《殘經》第 79、81 行）；其“唯惠”/jwi ɣiwei/，可對音中古波斯語名詞

whyẖ, wyhyẖ, w(y)hyy [wehīh]，意謂智慧（wisdom）[50]。“惠”與“慧”通。《全唐文》的《光祿卿王公墓誌銘》就有“多才多藝，惟聰惟惠”之語。[51] 由是，若“唯惠”果對音自 whyẖ，則可謂臻於音譯孕義之雅境。不過，如果“唯醯”作動詞挑選解的話，與其相接的應是作賓語的名詞，或是副詞，“唯惠”若作名詞智慧解，作爲“唯醯”的賓語，顯不合適。竊意“唯醯”應是 wcydg [wizīdag], wjydg [wižīdag] 之省音，意謂師僧，與“唯惠”並列倒無不可。這意味着興本作者爲了把夷偈改造爲漢語四字格，亦不得不削足適履，省錄了夷詞 [dag] 之音，即省去了一二對音漢字。

興本的“思弗 / 素思”，若 4 字作爲一個音群，則摩尼教辭書中找不到對應者，但“素思”/su ʃi/ 二字，則霞浦鈔本夷偈多見，對音帕提亞語形容詞 šwj [šōž]，神聖也（holy）[52]；至於“思弗”/ʃi pĭuət/，疑省音自帕提亞語名詞 jyryft [žīrīft]，智慧也（wisdom）[53]。若然，則“思弗 / 素思”可復原夷語 jyryft šwj，聖智也。

興本的“和呼 / 弥哆”，爲摩本所無。按“和呼”/ɣuɑ pĭuət/，疑訛音自中古波斯語形容詞 xwb [xub]，善也（good）[54]，即爲上揭摩本“呼弗”之異錄。“弥哆”/mĭe tɑ/，省音自帕提亞語和中古波斯語之神名 mytr [maitr]，帕提亞語殘片 M38 V 5 作 mytr’ [maitrā]，即佛教的彌勒佛也（Maitreya），夷詞亦作 mytrġ, mytrq [maitrag]。[55] 中亞摩尼教徒以該佛指代教主摩尼。[56]

“和弗哆和”/ɣuɑ pĭuət tɑ ɣuɑ/：“弗”，興本作“咈”，音同；“和”，興本作“呼”/xu/，音近。帕提亞語動詞（及物、不及物）hwfry’d- [hufryād-]，意謂幫助（to give help, help），“和弗哆和”應爲該夷詞單數第二人稱虛擬語態 hwfry’d’ẖ [hufryādāh] 之省音。[57]《下部讚》

第188行有云："進途善衆常提策，於諸善業恒祐助，與聽信者加勤力，於諸時日爲伴侶。"其"祐助"可資對譯該夷詞。

"弥駄 / 和吪"："弥駄"/mǐe dʰɑ/, 與上揭興本的"弥哆"應屬同詞異錄，同樣省音自夷詞 mytr，mytr'，或 mytrg，mytrq，謂彌勒佛，實指摩尼。

"和吪"/ɣuɑ dzʰɒi/ 中的"吪"，同"悉"/sĭĕt/，對音中古波斯語形容詞 xwš [xwaš] 或名詞 xwšyy [xwašī]，善也（good， goodness）。[58]

"弥駄 / 和吪"/mytr xwš/，即善善彌勒，實際謂"善善摩尼"。饒宗頤教授早就疑漢籍所載古代西域歌曲《善善摩尼》與夷教有關。[59]最早記載該曲名者見《隋書》卷15志第10《音樂下》："(開皇）六年（586)，高昌獻《聖明樂》曲，帝令知音者於館所聽之，歸而肄習。及客方獻，先於前奏之，胡夷皆驚焉。其歌曲有《善善摩尼》，解曲有《婆伽兒》，舞曲有《小天》，又有《疏勒鹽》。"[60]按霞浦鈔本夷偈的 mytr xwš 或可佐證《善善摩尼》與西域摩尼教的關係。

摩本的"弥駄 / 和吪"，興本作"瑟哆佛陀"/ ʃĭet tɑ bʰĭuət dʰɑ/，用字迥異，當非出自同一夷語。"佛陀"/bʰĭuət dʰɑ/，帕提亞語、中古波斯語作 bwt，bwṯ [but], [butt][61]；但此處未必是對音該夷詞。如上面所已指出，夷偈頌彌勒，實際是頌摩尼，緣於中亞摩尼教徒目彌勒爲教主摩尼之化身。但佛陀乃摩尼降世之前的一位先知，在已知的西域摩尼教文獻中，其作爲摩尼的先輩而被提及，然並非被目爲明神來稱頌。故疑此處之佛陀乃不諳夷語者，誤同夷偈近似的音節。查帕提亞語名詞 syzdyft [sēzdīft]，威力也（might，power）[62]，亦即漢文摩尼經所謂"大力"，竊意"瑟哆佛陀"應對音於茲。顧《下部讚》音譯詩偈《初聲讚文》，出現諸多以"弗

哆”爲結的音譯字群，如“噤夷里弗哆”（jyryft），“阿羅所底弗哆”（r’štyft），“佛呬弗哆”（frhyft）等，據學者的研究，其“弗哆”均爲夷詞尾音 ft 的音譯。[63] 按“佛陀”與“弗哆”中古讀音同，難怪該偈炮製者將 syzdyft 的尾音 [ft] 直當“佛陀”。

“哆哆” /tɑ tɑ/：可對音帕提亞語、中古波斯語名詞 d’d [dād]，有正義、公正（justice）之意。[64] 興本省略一“哆”，或爲上一夷詞 syzdyft 尾音連讀省音所致。

“達摩耶” /dʰɑt muɑ jĭɑ/：從詩偈的上下文看，“達摩耶”若非某一神號或先知名字，則應屬其前面神名的修飾語。在已知的文獻中，未見有摩尼教的神號或教會領袖名字可資對號。疑訛音自中古波斯語名詞 thmyẖ, thmyy [tahmīh]，意謂強力（strength）[65]，意亦當同漢文摩尼經的“大力”。用“達摩耶”來對音該夷詞，固然勉強，但該詞多見於佛教呪語。廣刻於佛教經幢的《陀羅尼經》就有“南無佛陀耶，南無達摩耶，南無僧伽耶，……”之語 [66]，《五千五百佛名除障滅罪神呪經》卷 8 則有“南無大相如來，南無明日如來，南無達摩耶如來，南無月面如來”[67]。夷偈的口錄者自非民間職業法師莫屬，於該等呪語原已諳然於胸，但見夷語有近音者，便直與之對號。

“僧伽哩” /səŋ gʰĭɑ lĭə/：“僧伽”，爲漢文佛典常見的音譯術語，梵語作 sajgha，意譯爲僧衆、僧團等，與之對應的摩尼教教會、摩尼僧群體，夷詞作’rd’wyft [ardāwīft] [68]，或 n’pzyndg [nāfzīndag] [69]，兩者讀音迥異，不存在音譯孕義的可能性。中亞摩尼教亦不可能把佛教的“僧伽”入偈。因此，該“僧伽”諒必亦像上揭的“達摩耶”那樣，只緣口錄者熟稔該詞，便用於諧音相近的夷詞。是以，竊意

“僧伽哩”或訛音自中古波斯語名詞 zyndkry [zīndakkarī]，意謂救拔、救贖（salvation redemption）。[70] 而興本作“僧伽耶”，則是直套佛教呪語的用詞，上揭的“南無佛陀耶，南無達摩耶，南無僧伽耶”，在佛典的諸多呪語都出現。[71]

“弥勒”/mĭe lək/：與上揭的“弥哆”、“弥駄”同樣省音自夷詞 mytr，mytr’，或 mytrg, mytrq，謂彌勒佛（Maitreya），指摩尼。“弥勒”作爲教主摩尼的代稱一再出現於本偈自不奇怪，但詩偈的口錄者不諳夷語，口錄爲“弥哆”、“弥駄”，最後始以彌勒對之，諒與該詞之後出現近乎“菩薩”的夷音有關。

“菩薩”/bʰək sɑt/：漢傳佛教常用音譯術語，“具名菩提薩埵 Bodhisattva”，現存中亞摩尼教文獻並未引入該佛教術語。同樣應屬口錄者熟稔該詞，便用於諧音相近的夷詞。查帕提亞語動詞 pw’c- [pawāž-]，適音諧“菩薩”，意謂淨化（to purify），其名詞作 pw’cgyft [pawāžagīft]，淨化也（purification）[72]，“菩薩”可目爲其省譯，對應漢文摩尼經常用之“清淨”一詞。

“穫色如”/ɣuɑk ʃĭək ȵĭo/：疑訛音自帕提亞語名詞 wzrgyft [wuzurgīft], [wazargīft], [wuxargīft]，或中古波斯語名詞 wzrgyẖ，wzrgy(y) [wuzurgīh], [wazargīh], [wuxargīh] 偉大也（greatness）。[73]

“示能訖”/dʑʰi nɒi kĭĕt/：“示”，興本作“是”，音同。疑訛音自中古波斯語名詞 zyndkr, zyndqr [zīndakkar]，意謂救世、救贖（saviour, redeemer）。[74]

“弥勒 / 菩薩 / 穫色如 / 示能訖”/mytrg pw’cgyft wzrgyft zyndkr /：清淨彌勒救世大佛。

“夷數 / 謹你 / 謹你”：“夷數”無疑對音 yyšw‘。“謹你”/kĭən

ɳĭə/，對音帕提亞語、中古波斯語名詞 qnyg, knyg [kanīg]，意謂女孩、少女（girl, maiden）[75]，在詩偈中重複這兩個字，並無意義，恐屬口誤。興本作“謹你咿詵”，即爲上揭的 qnygrwšn，作仙童女、十二化女解，以興本爲是。

在摩尼教文獻中，夷數與仙童女的名字相繼出現並非罕見，如帕提亞語殘片 M38 V 8 有 yyšwʿ knygrwšn，M1367 R 4 有 yyšwʿknyg；中古波斯語殘片 M801a，M176 R 12 等則有 yyšwʿ qnyg。[76] 這恐與夷數曾化童女色誘暗魔之神話有關，如《下部讚》便稱夷數“或現童男微妙相，癲發五種雌魔類；或現童女端嚴身，狂亂五種雄魔黨”（第 43 行）；復稱“夷數光明者，示現仙童女”（第 369 行）。[77]

“護泯護色” /ɣuɑk mĭĕn ɣuɑk ʃĭək/：與上揭“護泯護瑟”讀音類近，應爲同一夷詞 whmn wzrg 的對音，意謂“大智甲”（The Great Nous）。

興本作“穫泯咈哩穫色”，無從找到對音夷詞。個中插入“咈哩”二字，霞浦鈔本的夷偈中常見，“咈”或作“弗”，“哩”或作“里”，音同。顧中古波斯語的 frystg，prystg，prysṯg, prystq [frēstag] 或帕提亞語的 fryštg, fryšṯg, fryyštg [freštag]，意譯爲“使者”[78]，在霞浦夷偈中，頻見該詞的漢字對音，個中 [frē]，便以“咈哩”對音。另有有 3 個鈔本更出現名爲“弗里真言”的夷偈。[79] 其“弗里”無非是中古波斯語 'fryn,'pryn [āfrīn], 'fryd [āfrīd], 'frydg [āfrīdag], 帕提亞語' frywn āfrīwan, 'frywm āfrīam, 'fryd āfrīd 等的省譯，意謂讚頌、祈禱。[80] 亨寧（W. B. Henning）教授稱該等夷詞常用於讚詩的開始。[81] 由是，可以肯定在歷代傳誦夷偈中，“咈哩”之音應屬於最

頻現者，即使原非“咈哩”，但讀音接近，亦可能被傳誦的群體“咈哩化”。因此，疑此處的“咈哩”若非衍字，則是訛音自某一夷詞。查帕提亞語數詞 hrdyg [hridīg]，意謂第三（third），帕提亞摩尼教殘片 M680 R 6 等就有 hrdyg wzrg[hridag wuzurg] 一詞，意謂第三尊（the Third Great One），即指光明夷數（Jesus the Splendour）[82]，“咈哩穫色”或訛音於茲。

“檀越”/dʰɑn ĭwɐt(ɣuɑt)/：漢傳佛教音譯術語，梵文作 Dānapati，謂施主也，類乎摩尼教的聽者。“聽者”，《儀略・五級儀》音譯爲“耨沙喭”（第 75 行），《下部讚》則曰“你逾沙”（第 410 行），中古波斯語作 nywš'g [niyōšāg] [83]。摩尼教詩偈引入“檀越”，自不可理喻。現存中亞摩尼教文獻未見該佛教術語，應爲口錄者熟稔該詞遂用以諧相近夷音。

竊疑“檀越”訛音中古波斯語名詞 d'n'gyy [dānāgī]，意謂智慧（wisdom）[84]，是詞適可與“大智甲”配搭。

“伽度師”/gʰĭɑ dʰu ʃi/：帕提亞語、中古波斯語形容詞 q'dwš, k'dwš [kādūš] 之音譯，意謂神聖（holy）。[85]

四、夷偈原型探窺

上面對漢字音群的解讀，已在在顯示這兩首夷偈在流傳過程中多有失真。是以，漢字意群所復原的夷詞，即便從語境上已可確認無疑，但對音亦未見理想。例如，漢文摩尼經之“三明使”，中古波斯語曰 nryshyzd [narisah yazad]，《天女呪》的“那哩娑和夷咗”無

疑對音該詞，但“夷咗”與 [yazd]，讀音顯然有差；至若《天地呪》對以“那里沙和咘悉”，其“咘悉”若非傳鈔有誤，則顯得有點離譜。這意味着該夷詞歷經多代口傳，已大爲走樣。至於穿鑿痕跡，如上面已論及的拼湊四字格，直接改用漢詞“唯恭”之類，亦歷歷可見。此外，不難推度在夷偈口傳過程中，尚可能有所脫漏，甚至爲了誦念上口，有意無意地刪略某些拗口的音節，等等。正緣存在如此諸多變異的因素，因而，就算上揭於夷詞的復原不離譜，但現偈“先天性”的缺陷已註定其珠串後成不了完美的詩偈，故下面惟依次將明顯相關的夷詞分成短語，推度擬譯其大略的意思：

摩本《天女呪》

1. 啊吙囉哪 / ⁚⁝ / 和 /

”t’ ly’，”t̠’ly’h̠，h̠w！

天龍，天龍，“乎”——

2. 發弥耶 / 哩詵那 / 囉悉㖿 / 咭吻咭囉 /

b’myzd rwšn’ r’št（r’st）q’mg’r,

真實造相，光明大力，

3. 徤 / 心默 / 羅師致訖 /

gy’n Šyym r’štygr,

心默靈魂，公允平正，

4. 那哩娑和夷咗 / 夷數精和 / 謹你嚧詵 / 護泯 / 護瑟 /

nrysh̠yzd，yyšwe zyndkr，qnygrwšn（knygrwšn），whmn wzrg：

第三明使，救苦夷數，仙童女，大智甲：

5. 惟哈 / 惟哈 / 弥參 / 弥參 / 弥奚 / 弥奚 / 呼弗 / 思嘶 / ∴ / 和弗哆和 /

whm whm, myš'n myš'n, mwxš mwxš, xwb syzd, xwb syzd, hwfry'd'ẖ !

懇切哀請，救拔群羔，善力善力，祐助祐助！

6. 弥馱 / 和咗 / 哆哆 / 達摩耶 / 僧伽哩 /

mytr' (mytrg) xwš (xwšyy) d'd, thmyẖ (thmyy) zyndkry,

善善彌勒（摩尼），公正大力，救苦救難，

7. 弥勒 / 菩薩 / 穫色如 / 示能訖 /

mytr' (mytrg) pw'cgyft wzrgyft (wzrgyẖ) zyndqr,

彌勒大佛，清淨救世，

8. 夷數 / 謹你 / 謹你 / 穫泯 / 穫色 / 檀越 /

yyšwʿ, qnyg qnyg (qnygrwšn) whmn wzrg d'n'gyy

夷數仙童女，聰明大智甲，

9. 伽度師 / 伽度師

q'dwš (k'dwš), q'dwš (k'dwš) !

聖哉！聖哉！

興本《天地呪》

1. 阿馱哩 / 阿哆唎耶 / 護 /

"t' ly', "t̲'ly'ẖ, ẖw !

天龍，天龍，“護”——

2. 法唯嗘 / 哩耶 / 哩詵那 / 啰悉諦 / 咭吻咭啰 /

b'wg r'y rwšn' r'št (r'st) q'mg'r,

真實智慧大力“明穀種”，

3. 健 / 心默 / 羅師帝仡 /

gy’n šyym r’štygr，

心默靈魂，公允平正，

4. 那里沙和 / 哂悉 / 夷數争和 / 謹你呼咣 / 穫泯呼咣 /

nryshyzd，yyšwe zyndkr，qnygrwšn（knygrwšn），Whmn rwšn：

第三明使，救苦夷數，仙童女，大智甲：

5. 唯含 / 唯恭 / 唯醯 / 唯惠 / 思弗 / 素思 / 和呼 / 弥哆 / 和咈哆呼 /

whm 唯恭，wcydg（wjydg）whyh，jyryft šwj xwb，mytr hwfry’d’h，

祈禱唯恭，師僧智慧，善善聖智，彌勒祐助！

6. 瑟哆佛陀 / 哆 / 達摩耶 / 僧伽耶 /

syzdyft d’d, thmyh（thmyy）zyndkry！

公正大力，大力救難！

7. 弥勒 / 菩薩 / 穫色如 / 是能訖 /

mytr’（mytrg）pw’cgyft wzrgyft（wzrgyh）zyndqr

彌勒大佛，清淨救世，

8. 夷數 / 謹你呼咣 / 穫泯 / 咈哩穫色 / 檀越 /

yyšwʿ，qnygrwšn，whmn，hrdyg（？）wzrg d’n’gyy，

夷數仙童女，大智甲，智慧第三尊（光明夷數）（？），

9. 伽度師 / 伽度師

q’dwš（k’dwš），q’dwš（k’dwš）！

聖哉！聖哉！

從上揭各短語看，當初用漢字對音口傳夷偈，將其形諸文字者，顯屬不諳夷語之輩，就此證據明顯，例如漢文摩尼經稱爲“大智甲”的明神，夷語作 Whmn wzrg，《天女呪》首次對音時用“護泯 / 護瑟”，而再現時卻對之“穫泯 / 穫色”；指代摩尼的彌勒佛，夷語作 Mytr'（Mytrg），首現時摩本以“弥馱”對音，興本則對以“弥哆”，再現時則均作“弥勒”。如果當初夷偈入傳時，夷僧已將其音譯成漢字，就像《下部讚》三首音譯詩偈那樣，就不可能出現如是前後不一的現象。[86] 至於用漢傳佛教的音譯術語“菩薩”、“檀越”、“達摩耶”、“僧伽耶”等來附會夷詞，就更不言自喻了。

其實，就該大同小異的兩首夷偈而論，其源於口傳耳受，固屬無疑，即便追溯其源頭，當初摩尼僧亦未必嚴格按西域文本口授。以摩本《天女呪》爲例，該偈漢字意群可對音中古波斯語或帕提亞語者有：“囉悉啜”、“徤”、“夷數”、“謹你嚧詵”、“弥馱”、“弥勒”、“哆哆”、“穫色如”、“謹你”、“伽度師”等凡 10 例；只能對音帕提亞語者有：“啊㰤囉啷”、“發弥耶”、“哩詵那”、“咭吻咭囉”、“羅師致訖”、“弥参”、“弥奚”、“思嘶”、“和弗哆和”、“菩薩”等，亦爲 10 例；僅能對音中古波斯語者則有：“心默”、“那哩娑和夷咗”、“精和”、“護泯 / 護瑟”、“惟啥”、“呼弗”、“和咗”、“達摩耶”、“僧伽哩”、“示能訖”、“穫泯 / 穫色”、“檀越”等計 13 例。當然，個中或有不準確者，但即便多打折扣，亦不難看出該詩偈是屬於雙語混用。吐魯番出土的摩尼教文獻中，中古波斯語殘片雜入個別帕提亞詞語，或相反帕提亞語殘片雜入個別中古波斯詞語

固然有之，但像這樣把兩種中亞教會通用語言雜糅並用則稀矣。竊意只有那些外來摩尼僧在華隨口傳授，才會這樣不在意兩種“母語”的混淆。職是之故，即便在吐魯番摩尼教文獻中找到內容類似的詩偈，亦未必就是當初摩尼僧口授之所依。

摩本以“天女呪”爲名，個中確有兩處提及“仙童女”；但提及夷數、彌勒、大智甲亦各有兩度，如緣提及女神就可名曰“天女呪”，那該偈不亦可名爲“夷數呪”或“彌勒呪”？輿本題以“天地呪”，亦名不副實，緣儘管偈中提及的諸明神均可目爲天神以附會“天”，但未見有一詞與“地”有關。考中亞摩尼教，與“地”有涉的神惟淨風第五子耳，即持地者（Atalas）。據摩尼創世說，地球由八層地構成，持地者站在第五層，用肩膀托住上面三層。[87] 該神中古波斯語曰 m'nbyd[mānbed]，m'nbyd yzd[mānbed yazad] [88]，prm'ngyn yzd [parmāngēn yazd] [89]，唐代漢文摩尼殘經則曰“地藏明使”[90]。就算上揭於該偈復原的準確度無從驗證，但毫無疑問，偈中的漢字意群不論如何劃分，都無從與該神的夷語稱謂對號。因此，爲此兩偈題名者，於偈文實際內容均不甚了了。是以，竊意原偈佚名，鈔本所題者，應出自科冊編撰者之臆想。

由口傳的夷偈而形諸漢字，自非出自明教會之傳教野心，緣即便社會環境尚容得教會生存，但畢竟士人殆不屑或不敢看這類“不根經文”，而村民則多目不識丁。愚以爲更大的可能性，應出於某些民間職業法師謀生的需要。該等職業法師以操辦法事爲生，歷代傳下的口頭夷偈自被目爲最具神秘力量之呪語，爲便於世襲使用該等資源，用近音漢字將其書面化自是最佳選擇。其書面化活動最有可能發生的時段當爲明清之際。早在明代後期，福建明教式微，就如

時人何喬遠（1558—1631）所目睹，“今民間習其術者，行符呪，名師氏法，不甚顯云”[91]。“符咒”，謂“符籙”和“咒語”，向被道教宣傳爲鎮妖辟邪之物。該等“習其術者”諒必有部分人演變爲職業法師，成爲清初靈源法師群體一些成員之先人。該派法師把神秘的夷偈納入科冊，無疑可增強其爭奪“法事市場”的實力。

綜上所論，無論是摩本的《天女呪》抑或是興本的《天地呪》，不過是唐代來華摩尼僧用夷語口授漢人門徒之詩偈，歷經多代口傳之後，直至明清之際，始被當地不諳夷語之輩用近音漢字形諸書面。當今所見文本與初傳原偈必多有距離，吾輩若目之爲唐代摩尼僧的音譯遺經，以此爲前提來演繹種種觀點，則恐成無根之談。

附啓：本文所依據的霞浦鈔本照片，均係宗長林鋆先生命其助手張鳳女史所傳賜，謹此衷致謝忱！

縮略語

Boyce 1975: M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian,* Leiden: E. J. Brill, 1975.

Boyce 1977: M. Boyce, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, with A Reverse Index by R.Zwanziger,* (AcIr, 3. sér., II, Suppl., 9a; Textes et mémoires), Téhéran-Liège: Bibliothèque Pahlavi; Leiden: E. J. Brill,1977.

Durkin 2004: Desmond Durkin-Meisterernst, *Dictionary of*

Manichaean Texts. Vol. iii. Texts from Central Asia and China. Part 1. Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian, (Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia), Turnhout: Brepols, 2004.

■ 注釋

[1] 参拙文《清代霞浦“靈源法師”考論》,《中華文史論叢》2015 年第 1 期，第 246—284 頁。

[2] 元文琪 :《福建霞浦摩尼教科儀典籍重大發現論證》,《世界宗教研究》2011 年第 5 期，第 168—180 頁。

[3] 参拙文《霞浦鈔本夷偈〈四寂讚〉釋補》,《文史》2016 年第 1 輯，第 169—200 頁 ;《霞浦鈔本明教“四天王”考辨》，余太山、李錦繡主編 :《歐亞學刊》新 3 輯（總第 13 輯），商務印書館 2015 年版，第 166—204 頁。

[4] 筆者所見抄本照片係 2009 年 11 月 20 日張鳳女史所拍攝，内文存 82 頁，封面爲收藏者陳培生所加並手題“摩尼光佛”四字，落款“陳培生存修”。有關該科冊的釋文及考察詳參拙文《〈摩尼光佛〉釋文並跋》，見拙著《摩尼教華化補說》，蘭州大學出版社 2014 年版，第 457—492 頁。

[5] 霞浦發現的《興福祖慶誕科》有兩個鈔本。筆者所見者係 2009 年 10 月 9 日陳進國先生所拍攝，凡 31 頁，由張鳳女史傳送。

[6] 另参拙文《霞浦鈔本明教“四天王”考辨》;《霞浦鈔本夷偈〈四寂讚〉釋補》;《霞浦抄本夷偈“弗里真言”辨釋》，待刊《中華文史論叢》。

[7] 李如龍等編 :《福州方言詞典》，福建人民出版社 1994 年版。

[8] Boyce 1977.

[9] Durkin 2004.

[10] 見拙著《敦煌文書與夷教研究》第 407—466 頁；並《華化摩尼教補說》，第 493—553 頁。

[11] 参拙文《霞浦鈔本明教“四天王”考辨》。

[12] Durkin 2004，p. 5.

[13] Durkin 2004，p. 191.

[14] Durkin 2004，p. 186.

[15] Boyce 1975，p. 9；Durkin 2004，p.104.

[16] 見許地山：《摩尼之二宗三際論》，《燕京學報》1928 年第 3 卷，第 382—402 頁；有關論述見第 387 頁。

[17] Durkin 2004，p. 105.

[18] Durkin 2004，pp. 300-301.

[19] Durkin 2004，p. 294.

[20] Durkin 2004，p. 293,292.

[21] Durkin 2004，p. 202.

[22] Durkin 2004，p. 168.

[23] Durkin 2004，p. 321.

[24] Durkin 2004，p. 293.

[25] Boyce 1975，p. 10；Durkin 2004，pp. 244-245.

[26] Durkin 2004，p. 376.

[27] 参拙文《敦煌摩尼教文書日月神名辨》，《敦煌吐魯番研究》第 13 卷，上海古籍出版社 2013 年版，第 441—455 頁；收入《摩尼教華化補說》，第 31—49 頁。

[28] Boyce 1975，p. 10.

[29] Durkin 2004，p. 375.

[30] Durkin 2004，p. 376.

[31] Durkin 2004，p. 296.

[32] B.Gharib, *Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English,* Farhangan Pulications，Tehran，2004, No. 4788, p. 191.

[33] Durkin 2004，p. 206.

[34] Durkin 2004，p. 300.

[35] Boyce 1975，p. 10.

[36] Édouard Chavannes et Paul Pelliot, "Un traité manichéen retrouvé en Chine", *Journal Asiatique*, sér. 10, XVIII, 1911, pp. 499-617 ；see p. 512.

[37] Durkin 2004，p. 341，pp. 360-361.

[38] Durkin 2004，p. 341.

[39] Durkin 2004，p. 340.

[40] Durkin 2004，p. 236.

[41]《下部讚》一再出現與羊群有關的詩句，如第 65 行："我是大聖明羔子，垂淚含啼訴冤屈。卒被犲狼諸猛獸，劫我離善光明牧。"第 78 行："放入香花妙法林，放入清浄濡羔群，令我信基恒堅固，令我得入堪褒譽。"第 186 行："無上貴族輝耀者，蓋覆此處光明群！是守牧者警察者，常能養育軟羔子。"第 200 行："能除窓敵諸暗種，安寧正法令无畏，救拔羔子離犲狼，善男善女寧其所。"第 212 行："護樂性者弃世榮，並請遮護加大力。柔濡羔子每勤收，光明浄種自防被。"第 217 行："勿懷懈怠及變異，莫被類於犯事者。必湏如彼能牧主，掔托羔兒免狼虎。"

[42] Durkin 2004，p. 234.

[43] Durkin 2004，p. 366.

[44] Durkin 2004，p. 312.

[45]《尚書注疏》卷第 7《甘誓》第 2，見十三經注疏整理委員會：《十三經注疏》，北京大學出版社 2000 年版，第 207 頁上。

[46]《全唐文》卷 309《孫逖》（二），中華書局 1983 年版，第 3134 頁上。

[47]（明）周玄貞撰：《高上玉皇本行經集註》卷七《功德品》二十八章，見張繼禹主編：《中華道藏》第 6 冊，華夏出版社 2004 年版，第 400 頁中。

[48] Boyce 1977，p. 90；Durkin 2004，p. 337.

[49] Durkin 2004，p. 341.

[50]《全唐文》卷 100，中華書局 1983 年版，第 1029 頁下。

[51] Durkin 2004，p. 320.

[52] Durkin 2004，p. 199.

[53] Durkin 2004，p. 366.

[54] Durkin 2004，pp. 236，237.

[55] 吐魯番發見的摩尼教文獻殘片 M42，記載了一位明使與另一尊神的對話："由於你從佛陀得到本領和智慧，女神曾妒忌你，當佛陀涅槃時，他曾命令你：'在這裏等待彌勒佛。'" Andreas-Henning, "Mitteliranische Manichaica", Pt. Ⅲ, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft*, XXⅦ, 1934, p. 880；而殘片 M801 則把彌勒佛和摩尼等同，說他"打開了樂園的大門"。J. P. Asmussen, *Manichacan Literature,* Persian Herritage Series, No. 22, Delmar, N. Y., 1975, p. 63. 國人於彌勒與摩尼關係的翔實論說見芮傳明：《彌勒信仰與摩尼教之關係探討》，氏著《東方摩尼教研究》，上海人民出版社 2009 年版，第 284—328 頁；初作《彌勒信仰與摩尼教關係考辨》，載《傳統中國研究集刊》第 1 輯，上海人民出版社 2006 年版，第 1—30 頁。

[56] Durkin 2004，p. 192.

[57] Durkin 2004，p. 370.

[58] 饒宗頤：《穆護歌考》，載《大公報在港復刊三十周年紀念文集》下卷，1978 年，第 733—771 頁。

[59]《隋書》，中華書局 1973 年版，第 379 頁；《太平御覽》相應記載見卷 567《樂部五 · 四夷樂》，(宋) 李昉等撰：《太平御覽》，中華書局 1960 年版，第 2564 頁上；(宋) 王欽若等編：《冊府元龜》卷 570《掌禮部 · 作樂 · 夷樂》，中華書局 1989 年版，第 1671 頁上。

[60] Durkin 2004，p. 118.

[61] Durkin 2004，p. 312.

[62] 詳參拙文《摩尼教〈下部讚〉三首音譯詩偈辨說》，《文史》2014 年第 3 期，第 5—57 頁；並見《摩尼教華化補說》，第 50—125 頁。

[63] Durkin 2004，p. 133.

[64] Durkin 2004，p. 323.

[65] (劉宋) 曇摩蜜多譯：《觀虛空藏菩薩經》，《大正藏》(13)，No. 0409，第 680 頁 a。

[66] (隋) 闍那崛多譯：《五千五百佛名除障滅罪神呪經》，《大正藏》(14)，No. 0443，第 350 頁 a。

[67] Boyce 1977，p. 14；Durkin 2004，p. 51.

[68] Boyce 1977，p. 60；Durkin 2004，p. 238.

[69] Durkin 2004，p. 387.

[70] 如 (後魏) 三藏菩提流支譯：《佛說護諸童子陀羅尼呪經》，見《大正藏》(53)，No. 2122，第 740 頁 a；《摩利支天神咒》，見《諸經日誦集要》，《嘉興大藏經》(新文豐版第 19 冊)，No. B044，第 160 頁 c。

[71] Durkin 2004，p. 285.

[72] Durkin 2004，p. 362.

[73] Durkin 2004，p. 387.

[74] Durkin 2004，p. 206.

[75] Durkin 2004，p. 376.

[76] 參拙文《敦煌摩尼教〈下部讚〉"電光佛"非"光明處女"辨》，《文史》2013 年第 1 輯，第 175—196 頁；修訂本見《摩尼教華化補說》，第 1—30 頁；有關部分見第 25—26 頁。

[77]《儀略》開篇有云："佛夷瑟德烏盧詵者，本國梵音也。譯云光明使者，又號具智法王，亦謂摩尼光佛，即我光明大慧无上醫王應化法身之異號也。"（第 5—7 行）石田幹之助最早復原其"佛夷瑟德"之夷詞，見氏文《敦煌發現〈摩尼光佛教法儀略〉に見えたる二三の言語に就いて》，刊《白鳥博士還曆記念東洋史論叢》，東京，1925 年，第 160—161 頁。

[78] 參拙文《霞浦鈔本夷偈"弗里真言"辨釋》。

[79] Boyce 1977，pp. 8-9；Durkin 2004，pp. 26-28.

[80] W. B. Henning, "Annotations to Mr.Tsui's Translation，app. to Tsui Chi, 'Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan, The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns'"，*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XI, l943-1946, p. 216, note7.

[81] Boyce 1977，p. 47，Durkin 2004，p. 182.

[82] Durkin 2004，p. 256.

[83] Durkin 2004，p. 135.

[84] Boyce 1977，p. 51；Durkin 2004，p. 201.

[85] 參拙文《摩尼教〈下部讚〉三首音譯詩偈辨說》。

[86] Boyce 1975，p. 5.

[87] Durkin 2004，p. 225.

[88] Boyce 1975，p. 9；Durkin 2004，p. 279.

[89]《殘經》第 110—111 行有"忍辱以像地藏明使"之語；《下部讚》130 行云："復

啓富饒持世主，雄猛自在十天王，勇健大力降魔使，忍辱地藏與催明。” 另參 Éd. Chavannes et P. Pelliot, “Un traité manichéen retrouvé en Chine”, *Journal Asiatigue,* Nov.-Dec. 1911, pp. 549-551。

[90]（明）何喬遠：《閩書》(1)，廈門大學點校本，福建人民出版社 1994 年版，第 172 頁。

沙囉巴新考

李勤璞

元朝族類與社會文化問題很特殊，既難理解又富魅力。公認有兩位分別在漢文和蒙古文方面最重要的佛教譯經师，對溝通藏漢與藏蒙文化起重要作用。一位是沙囉巴（沙羅巴，沙剌巴，藏文 *Śes-rab，*dPal Śes-rab, 1259—1314）[1]，他是八思巴（拔思發，發思巴）《彰所知論》[2] 等 6 種共 8 卷藏文佛書的漢文譯者，並跟内地文人學士有廣泛交遊，其名字在内地確已書之竹帛、鏤於金石了 [3]；另一位是 Sesrab Sengge [4], 他把密乘 *Pañcarakṣā*（五守護神大乘經）從藏文翻成蒙古文，這包含五部陀羅尼（梵 dharaṇi, 藏 gzungs）的經書存有蒙古文、托忒文和八思巴文版本 [5]，可見是廣爲流傳了，譯者因而功業廣被。

晚近這兩位譯師分别成了漢學和蒙古學研究題目，從未有人超越藩籬，把他們連起來、比較地看一看。本稿則綜合漢蒙藏文資料，作融會的觀察，發覺他們原是同一個人：這位譯師藏語名字爲 Śes-

rab Seng-ge, 譯言“智獅子”，進入蒙古語仍舊記作 Sesrab Sengge；進入漢地，則循漢地慣習，減省爲沙囉巴（Śes-rab）。

這篇小文就報導這個發現，順便討論相關問題。

一

大德三年（1299）二月朝廷罷福建行省，五月罷江南諸路釋教總統所[6]，江浙釋總統沙囉巴因而卸任，大德五年（1301）離杭州回到京城。大約這時程鉅夫（1249—1318）在燕京見過他，應該是有一次雅集，前者爲後者寫了一首詩送行，當時沙囉巴 40 歲，程鉅夫 50 歲。詩全篇如下：

送司徒沙羅巴法師歸秦州

秦州法師沙羅巴，前身恐是鳩摩羅。讀書誦經踰五車，洞視孔釋爲一家。帝聞其人徵自遐，辯勇精進世莫加。視人言言若空花，我自翼善刊淫倍。雄文大章爛如霞，又如黃河發崑阿。世方浩浩觀流波，五護尊經欝嘉痾。[7] 受詔翻譯無留瑕，辭深義奧極研摩。功力已被恒河沙，經成翩然妙蓮華。大官寵錫真浮苴，舍我竟去不可遮。青天蕩蕩日月賒，何時能來煑春茶。[8]

這首詩辭旨俱美，指明法師老家是秦州（今甘肅省天水），評論他像鳩摩羅什譯師（Kumārajīva, 藏文 Ku-mā-ra-śi, 344—413, 生於今新疆庫車）那樣洞達孔夫子之學與釋家之學，且融會起來，有卓越

才能而又處處謹嚴等等。

程鉅夫指出具體事情，證實沙囉巴的美好品質，那就是後者受詔翻譯“五護尊經”，譯文優越。[9] 初看程氏的敘述，會以爲沙囉巴將五護尊經譯成漢文了，但現在沒有資料表明這一點。或者不是譯成漢文，而程氏知道沙囉巴有這樣優秀的譯述，加以讚美，因爲這是詩，講求精煉和韻味，就沒有說翻成何種文字。

現在看看蒙古文佛經有無相合的情況。

新編蒙古文大藏經目錄《甘珠爾》部（*γajuur*），依其體例照錄了諸書原有的經末跋文（*γarγlγ-a*）。經錄第 0179 至 0183 號是五護尊經經目，其後收錄第五部經（*Yeke niγuča tarni yi daγan bariγči sudur*, 大真言隨持經）經末跋文，開頭幾句抄寫如下 [10]：

enedkeg ün paṇḍita śīlendrabodhi kiged,, jñānaśiddhi ba,, śākyaprabhā

印度 之 班第達 Śīlendrabodhi 和 Jñānaśiddhi 和 Śākyaprabhā

merged,, jokiyaju,, töbed ün yeke kelemürči[11] bande ye-shes sde

諸學者 造作 吐蕃 之 大 通事 班第 智慧 軍

kemekü sin-e

叫做 新的

jasaγsan ayalγun iyar töbet ün kele dür orčiγulju orosiγuluγsan u

修治 聲音 以 吐蕃 之 言語 於 翻譯 有 之

qoin-a, ene qutuγ-tu

後 這 聖

tabun ayimaγ-tu nom erdeni,, dayidu qota de esen temür neretü

五 部 有 經 寶貝 大都 城 在 Esen Temür 有名字

kümün toradaγa

人　提議

ügülektejü,, šakialig üd ün toyin　serab　sengge　töbet eče,,

說　　釋迦的 們 之 道人 Shes-rab Seng-ge 吐蕃 從

mongγol un

蒙古 之

ayalγun tur orčiγulbai,,

聲音 於 翻譯了

筆者雖然沒有讀到這部經藏文刊本，但跋文的體例和用語都源自藏文佛經的跋文（*mjug-byang*），自無疑問。故參照藏文一般經書跋文[12]試譯如下。括弧內是藏語或梵語，係上述蒙文的對應字彙。

印度班第達 Śīlendrabodhi, Jñānaśiddhi 與 Śākyaprabhā 諸堪布（*mkhan-po*）編纂（mdzad），吐蕃大譯師（lo-tsā-ba）班第智慧軍（Jñānasena）用"釐定新語"（*skad gsar bcad*）[13]翻成吐蕃語。其後，這"聖五部經"寶，因大都城 Esen Temür 祈請，釋迦的（śākyavi）道人（dge-slong）錫喇卜僧格（Śes-rab Seng-ge）由吐蕃譯成蒙古語。

這段跋語意思有二：先陳述印度和吐蕃的纂譯人物，再說因何緣故、由誰從吐蕃語翻成蒙古語。這裏五部（*tabun ayimaγ-tu*）的 ayimaγ（部）乃指神的五部，非經書的部數（po-ti）。

自吐蕃語譯爲蒙古語的請求者名字叫 Esen Temür，譯師名字叫

Śes-rab Seng-ge。

該目錄第 0087 號經文的譯者，從跋文所書時代、合作者判斷，也是這位譯師，那兒名字寫作 sesrab sengge[14]，即藏語 Śes-rab Seng-ge。這是完整的藏文音寫，譯言“智獅子”。智當然指佛學的智慧。對照來看，見表 1。

表 1　譯師譯本對照

元代譯師	所譯經本	文種
沙囉巴（*Shes-rab）	《五護尊經》	漢文
Śes-rab Seng-ge	*Qutuɣ-tu tabun ayimaɣ-tu nom*	蒙古文

譯師、經本雙雙對應。因此程鉅夫所記譯師沙囉巴（**Śes-rab*）就是 *Qutuɣ-tu tabun ayimaɣ-tu nom* 跋文所說釋迦道人 Śes-rab Seng-ge，程鉅夫所說五護尊經原來是蒙古文譯本。

二

同時代文獻記載沙囉巴會蒙古語。跟八思巴有深切交往的禪宗和尚念常（1282—1341），在其《佛祖歷代通載》中稱沙囉巴“弘教佛智三藏法師”，那裏說他：

> 事上師著栗赤（bla-ma chos-rje）學佛氏法，善吐番文字，頗得秘密之要。世祖皇帝嘗受教於帝師發思巴，詔師譯語，辭

致明辨，允愜聖衷，詔賜大辯廣智法師（中略）。帝師迦囉思巴幹（斡）即哩（grags-pa vod-zer, 1291—1304 年在帝師位），以公之能薦之世祖，詔譯諸秘要，俾傳於世。[15]

《大明高僧傳》也說：

總丱即依發思巴帝師薙染爲僧，習諸部灌頂法，又從著栗赤上師學大小乘。時有剌溫卜（lha dbon-po），善通焰曼德迦（梵 Yamāntaka, 藏 gshin-rje gshed）密教，爲世所稱，投之，盡得其道。所以善吐番音，說諸妙法，兼解諸國文字。後因迦囉思巴帝師（ti-śrī grags-pa）薦於世祖，命譯中國未備顯密諸經各若干部，其辭旨明辯，特賜大辯廣智之號。[16]

薩思迦帝師（*ti-śrī*）與蒙古皇帝之間的談話，當然是蒙古語和藏語；帝師建議皇帝翻譯佛經，則不會像此處理解的藏文譯漢文，而是藏文譯蒙古文。不過，因爲漢文作者僅知道沙囉巴用漢文譯經本，乃有這樣的理解。

沙囉巴真正精通藏蒙漢三語，又有寬廣的感受力和豐富的閱歷，能鑒賞薩滿性質的西藏密教和江南柔媚淡雅的文化，衡諸其家鄉和時代，真是難得，而且還真難以推斷他的生長環境是藏語、蒙古語的，甚或藏蒙漢三語共處。他的平生事蹟對於理解元代甘青地區文化狀態是有益的啟示。

由《五護尊經》譯事的比勘，還知道沙囉巴的本名應該是 Śes-rab Seng-ge。

三

五護尊是五位女性神，猶如西藏佛教多羅菩薩（Tārā, sgrol-ma，度母）那樣救苦救難的女神，屬於密乘事續部（bya-bavi rgyud kyi skor）明母續類（rig-pavi lha-movi rgyud）。[17] 在西藏蒙古的社會教化上作用深遠，透徹基層。總名梵文 Pañcarakṣā, 藏文 bsrung-ba lnga, 蒙文 tabun sakiyan, 字面意思是"五守護"。看《元代畫塑記》，元代漢文稱謂是"五部陀羅尼殿佛五尊"、"五護陀羅尼佛五尊"。[18] 八思巴文集（*Sa-skya vphags-pa blo-gros rgyal-mtshan gyi gsung-vbum*）收有多篇五守護灌頂儀軌的文字。[19] 現在能看到清代宮中屬於格魯派製作的圖樣，總名"五保護佛母"，單列一組，見表 2。[20]

表 2　五護尊名字 [21]

五護尊神	藏文名字	蒙文名字
大千母	sTong chen-mo	Yeke mingγan i masida darγuči eke
大孔雀母	rMa-bya chen-mo	Yeke toγos eke
大隨求母	So-sor vbrang-ma chen-mo	Öber-e öber-e daγaγči eke
大寒林母	bSil-bavi tshal chen-mo	Serigün oi
大隨持母	gSang-sngags chen-mo rjes-su vdzin-ma	Niγuča tarni yi daγan bariγči eke

這組神明每尊有一部經文，而總稱"五護尊經"。但這個總稱，在前引布頓（Bu-ston, 1290—1364）佛教史和德格（sDe-dge）《甘珠爾目錄》、拉薩位於布達拉山下的雪 [22] 印經院（藏文 zhol par khang）

目錄中都沒有；列舉五部經的經目卷數譯者之後，未有把它們當成一組的表示。茲根據德格的和雪印經院的《甘珠爾目錄》，列出各經譯者（略去後日的校訂者）[23]；卷數則僅德格目錄標出前二種經的，故這裏依據布頓佛教史列出卷數[24]，做成表 3。

表 3　五護尊經譯者

藏譯經名	卷數	譯者
stong chen-mo rab-tu vjoms-pa zhes-bya-bavi mdo	2卷（*bam-po*）	Śīlendrabodhi, Jñānaśiddhi, Śākyaprabhā, Ye-śes sde
rig-sngags kyi rgyal-po rma-bya chen-mo	700頌（*śoloka*）	同上
vphags-pa rig-pavi rgyal-mo so-sor vbrang-ba chen-mo	440頌	Jinamitra, Dānaśīla, Ye-śes sde
rig-sngags kyi rgyal-mo bsil-bavi tshal gyi mdo chen-po	280頌	Śīlendrabodhi, Jñānaśiddhi, Śākyaprabhā, Ye-śes sde
gsang-sngags chen-mo rjes-su vdzin-pavimdo	140頌	同上

對照前引蒙古文跋文，藏文經錄中 Śīlendrabodhi, Jñānaśiddhi, Śākyaprabhā 三位堪布祇是譯師（*lo-tsā-ba*），而且五種經文中的第三種不是他們譯的，見表 4。

表 4　五護尊經各經名稱 [25]

經書	藏文名稱	蒙古文名稱	梵文名稱
摧破大千經	sTong chen-mo rab-tu vjoms-pa zhes-bya-bavi mdo	Yeke mingγan i masi daruγači neretü sudur	Mahāsāhasra-pramardana-sūtra
佛母大孔雀明王經	Rig sngags kyi rgyal-mo rma-bya chen-movi gzungs	Yeke toγos uqaγa u tarnis un qatun	Mahāmayūrī-vidyārājñi
聖明咒大隨求佛母陀羅尼經	vPhags-pa rigs sngags kyi rgyal-mo So-sor vbrang-ba chen-movi mdo	Qutuγ-tu öber-e öber-e daγaγči yeke uqaγan u tarnis un qatun	Ārya-mahāpratisāra-vidyārājñi
大寒林佛母經	bSil-bavi tshal chen-movi mdo	Yeke serigün oi neretü sudur	Mahāśītavana-sūtra
大真言隨持經	gSang-sngags chen-povi rjes-su vdzin-pavi mdo	Yeke niγuča tarni yi daγan bariγči sudur	Mahāmantra-anudhāri-sūtra

此外蒙古文《甘珠爾目錄》尚有多部五護尊的各單本經，均屬於密乘。[26] 有兩部經題有“五守護”字樣：《五守護儀軌》（藏 *bsrung-ba lngavi cho-ga*, 蒙 *tabun sakiyan u jang üile*, 梵 *Pañca-rakṣā-vidhi*）和《五守護供養儀軌》（藏 *bsrung-ba lngavi mchod-pavi cho-ga*, 蒙 *tabun sakiyan u takil un jang üile*, 梵 *Pañcarakṣārcana-vidhi*）。[27]

四

這樣一來，《蒙古源流》（*Erdeni yin Tobči*, 1662）所謂錫喇卜僧格跟帝師一道受泰定帝也孫鐵木兒命令翻譯佛經的事就成虛的了。《蒙古源流》記泰定帝的時候這樣寫到：

tendeče kamala yin köbegün yisün temür qaγan, güi moγai
卻說 Kamala 之 兒子 Yisün Temür 合罕 癸 巳（蛇）
jiltei, γačin qoyar iyan
有歲 三十 二 以
ga quluγuna jile qan saγuju saskiy-a buniy-a bada kemekü
甲 子（鼠）年 汗 坐了而 薩思迦 Buniy-a Bada 叫做
lam-a kiged, *mongγol un*
上師 和 蒙古 之
baγsi kelemüči sirab sengge qoyar iyar, urida orčiγuluγ-a edüi
師傅 通事 Sirab Sengge 二人 以 先前 翻譯 未曾
nom ud i orčiγulγaγad,… [28]
經典 諸 把 使翻譯了

卻說，甘麻剌的兒子 Yisün Temür（也孫鐵木兒）皇帝癸巳年生，三十二歲甲子年做了皇帝，令薩思迦 Buniy-a Bada 喇嘛和蒙古譯師 Sirab Sengge 二人翻譯了從前未曾翻譯過的經卷。[29]

這裏 Sirab Sengge 如今被看成上述 Śes-rab Seng-ge，這是對的。Yisün Temür 是泰定帝名字，生卒年是 1293—1328 年，得年 35[30]，爲皇帝 5 年（1323—1328）。說在他做皇帝的時候請自己的金剛上師 Buniy-a Bada 和蒙古譯師 Śes-rab Seng-ge 翻譯佛經是錯的，年代不合。泰定帝在位的時候（1323—1328），沙囉巴（1259—1314）早就圓寂了。另外也孫鐵木兒登位以前一直在漠北活動[31]，年紀又小，不一定見過沙囉巴。

根據前引跋文"dayidu qota de esen temür neretü kümün"這句話，祈請翻譯的人（譯經的施主）是 *Esen* Temür。元代叫這個名字的人見於《元史》的已經很多。[32]

但是程鉅夫有沙囉巴受詔翻譯"五護尊經"的話，依其與沙囉巴交往的情形，應是可信的，那麼這位名字叫 Temür 的人衹能是成宗皇帝鐵穆耳（1265—1307）了，他 1294—1307 年做皇帝，跟沙囉巴的出處時期吻合。這樣的話 *Esen* Temür 或許應寫作 *ejen* Temür。蒙古人的文化傳承依賴於口傳，在字音上 *ejen* 和 *esen* 是可能混淆的，字形上也易於相混。字義上 *ejen*（主子）符合皇帝的身份。但《蒙古源流》記成宗的時候，是用他的尊號 Öljei-tü（完澤篤）；又說他的薩思迦灌頂師父叫做 manzu guqay-a radna kidü。[33]《蒙古源流》等書這類記載有可能錯，對考訂史事是一個干擾。

ജ

蒙古學研究者一直說蒙古文譯師 Śes-rab Seng-ge 事蹟闕載，漢學家不知道沙囉巴有蒙古文譯經的事。如果本稿上述考究得到首肯，則可以涵括漢文蒙文乃至藏文資料，將這位元 Śes-rab Seng-ge（沙囉巴，Sesrab Sengge）重新理解和敘述。元代漢文資料說沙囉巴是河西僧，高麗資料則說是鮮卑僧[34]，《蒙古源流》稱他是蒙古譯師，看來也要重新考證與衡量這種稱呼社會身份的意味。更且，元代西夏故地出身的番僧們，駐足又穿行於大都、江淮、福建、河西、吐蕃，身份特殊，能量很大，值得繼續蒐求個別的事實，總體評估他們在元代的社會角色。[35]

■ 注釋

[1] 沙囉巴藏漢文名字的蒐求與考訂見李勤璞：《八思巴帝師殿》，蒙藏委員會 2000 年版，第 48—49 頁。王惲（1226—1304）跟沙囉巴熟識，《秋澗先生大全文集》卷 22 詩《送總統佛智師南還》說他的名字意思是“吉祥慧”（*dPal Śes-rab）。王惲的傳記見宋濂：《元史》卷 167，中華書局 1976 年版，第 3932—3935 頁。元代佛經藏譯漢方面次於沙囉巴的大譯師是管主八（**vGos Grub-pa*），見李克（勤）璞：《“管主八”新考》，《中國歷史博物館館刊》25（1995 年 12 月），第 40—46 頁。現在我認爲管主八是西夏党項遺裔，管姓，不是薩思迦款氏。

[2] vGro-mgon vPhags-pa (Chos-rgyal vPhags-pa, vPhags-pa bLo-gros rGyal-mtsha, 1235—1280), *Shes-bya rab gsal,* 全名 *shes-bya rab-tu gsal-ba zhes-bya-ba zhugs-so*。

[3] 對沙囉巴事蹟的研究見 Herbert Franke (1914—2011), "Sha-lo-pa (1259—1314), a Tangut Buddhist monk in Yüan China," in: Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, Hans-Hermann Schmidt ed., *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985, pp. 201-222, 影印收入 Herbert Franke, *China under Mongol Rule*, Brookfield: Variorum, 1994；陳得芝：《元代内地藏僧事輯》（1989），收入同氏《蒙元史研究叢稿》，人民出版社 2005 年版，第 245—248 頁；李勤璞：《八思巴帝師殿》，蒙藏委員會 2000 年版，第 35—49 頁。內容上，最後一書跟 Herbert Franke 之文可以互補。

[4] 這乃是藏語 Śes-rab Seng-ge（智獅子）的蒙古文音寫，蒙文另有 Sereb Sengge 等寫法，晚近蒙古學研究者將之漢譯作錫喇卜僧格。藏文字母 ś 亦可轉寫作 sh。

[5] 榮蘇赫等主編：《蒙古族文學史》第 1 冊，遼寧民族出版社 1994 年版，第 569—574 頁。

[6] 最新的研究有陳高華：《元代的諸路釋教總統所》，《文史》2012 年第 3 期，第 409—431 頁。

[7] 五護尊經欝嘉齣，意謂因爲誦五護尊經使得齒間得留芬芳。欝：蘊積。嘉：美善。齣：依《康熙字典》亥集下，讀音、字義都多。這裏可能是口箇切，音珂，齒貌。

[8] 程鉅夫：《景印洪武本程雪樓集》冊 10，卷 29，葉 15。宣統庚戌（1910）夏五、陽湖陶氏涉園開版，乙丑畢工。原版：洪武乙亥（1395）孟春與畊堂刊行。注意："受詔"的詔字前有一字空格表尊敬。按倫明《辛亥以來藏書紀事詩》（上海古籍出版社 1990 年版，第 43 頁）書陶湘鄉里，誤作"武進"。

[9] 《五護尊經》是關於五位一組明母類尊神的經文，每尊一部，合稱"五護尊經"。

詳下文。

[10] Mongγol γanjuur, danjuur un γarčaγ un nairaγulqu jöblel nairaγulba, *Mongγol γajuur, danjuur un γarčaγ* (Kökeqota: Alus un bar-a keblel ün qoriy-a, 2002), qaγudasu 31.《蒙古文甘珠爾・丹珠爾目錄》，16 開精裝 2 冊，遠方出版社 2002 年初版。

[11] Kelemürči, 元代音寫 "怯里馬赤"，通事。元代怯里馬赤的情形，看蕭啟慶（1937—2012）：《元代的通事與譯史》，《元史論叢》第 6 輯，中國社會科學出版社 1997 年版，第 35—67 頁。更廣泛的討論：塞諾《中古內亞的翻譯人》（Interpreters in Medieval Inner Asia, 1982），收入《丹尼斯・塞諾內亞研究文選》，中華書局 2006 年版，第 189—222 頁。但他們均未指出，元代這個詞對應於藏文的 lo-tsā-ba（ལོ་ཙཱ་བ）。烏雲高娃一篇非常有意思的考究：《元朝與高麗關係中的譯者》，收入同氏《元朝與高麗關係研究》，蘭州大學出版社 2012 年版，第 170—196 頁。

[12] 例如 Krung-govi bod kyi shes-rig zhib-vjug lte-gnas kyi bkav-bstan dpe-sdur khang, *bStan vgyur (dpe-bsdur-ma)* deb dang-po ,Pe-cin: Krung-govi bod kyi shes-rig dpe-skrun khang, 1994（藏文《丹珠爾（對勘本）》第 1 卷，中國藏學出版社 1994 年初版）。

[13] sKad gsar bcad, 是吐蕃 9 世紀初（826—827）發生的事。安世興：《評介古藏文詞書 "丁香帳"》，民族出版社 1982 年版，第 1—2 頁。Ye-shes sde 還原成梵語即 Jñānasena, 即著名的 zhang Ye-shes sde, 這一時代的一位大僧侶學者。

[14] Mongγol γanjuur, danjuur un γarčaγ un nairaγulqu jöblel nairaγulba, *Mongγol γajuur, danjuur un γarčaγ*, qaγudasu 18.

[15] 念常：《佛祖歷代通載》卷 22，收入《大正藏》冊 49，第 729 頁。

[16] 如惺：《大明高僧傳》卷第 1，譯經篇，收入《大正藏》冊 50，第 901 頁。

[17] Bu-ston Rin-chen grub, *Bu-ston chos-vbyung*, Pe-cin: Krung-govi bod kyi shes-rig dpe-skrun khang, 1988, shog grangs 256. Si-tu Chos-kyi vbyung-gnas(1700-1774), *sDe-*

dgevi bkav-vgyur dkar-chag, Khren-tu: Si-khron mi-rigs dpe-skrun khang, 1988, shog grangs 422-423.

[18]《元代畫塑記》第 15、19 頁，收入《寺塔記 · 益州名畫記 · 元代畫塑記》，人民美術出版社 2005 年版。

[19] *Chos-rgyal vphags-pavi blav-vbum* 2 (*Sa-skya-pavi bkav-vbum* 7)，《サキャ派全書集成》，東洋文庫景印 1968 版，第 7 卷，nos. 151, 164-176。民族圖書館編寫《民族圖書館藏文典籍目錄 · 文集類子目》第 3 冊，民族出版社 1997 年版，第 432—434 頁。

[20]《諸佛菩薩聖像贊》，中國藏學出版社 2009 年版（影印寫本），第 203—207 頁。

[21] Mongγol γanjuur, danjuur un γarčaγ un nairaγulqu jöblel nairaγulba, *Mongγol γajuur, danjuur un γarčaγ,* qaγudasu 954-955, 1310-1311.

[22] 雪（*zhol*），拉薩地名。柳陞祺先生（1908—2003）《西藏地理》撰於 1940 年代，那裏有雋永的描寫："與拉薩幾乎相連但是組成另一單位的，是去拉薩市西約一公里之遙的布達拉和雪。這布達拉面南建築在一座小山上，在它山腳有一個小小的村落名爲雪，是拉薩以外的一個行政單位。凡在拉薩市區之外的近郊一帶，都歸這雪管轄。"《柳陞祺藏學文集》，中國藏學出版社 2008 年版，第 498 頁。筆者 1980 年代在拉薩工作，那時雪是在布達拉山前平地的一個地區，當時有城關區（拉薩市只有這一個區）的雪居委會在那兒。

[23] Si-tu Chos-kyi vbyung-gnas, *sDe-dgevi bkav-vgyur dkar-chag,* shog grangs 422-423. Ser smad dGe-bśes ye-śes dbang-phyug, *bKav vgyur dkar-chag bsdus-pa bzhugs-so*, Lha-sa: Bod ljongs mi-dmangs dpe-skrun khang, 1989, shog grangs 66-67.

[24] Bu-ston Rin-chen grub, *Bu-ston chos-vbyung,* shog grangs 256.

[25] Mongγol γanjuur, danjuur un γarčaγ un nairaγulqu jöblel nairaγulba, *Mongγol γajuur, danjuur un γarčaγ,* qaγudasu 954-955. 上舉各種藏文甘珠爾目錄書，鈔錄經名時有

詳略的差異。

[26] Mongγol γanjuur, danjuur un γarčaγ un nairaγulqu jöblel nairaγulba, *Mongγol γajuur, danjuur un γarčaγ,* qaγudasu 1309-1311.

[27] Mongγol γanjuur, danjuur un γarčaγ un nairaγulqu jöblel nairaγulba, *Mongγol γajuur, danjuur un γarčaγ,* qaγudasu 1310-1311. 另有一部整理本：Pentti Aalto (1917-1998), *Qutuγ-tu Pañcaraksā kemekü tabun sakiyan neretü yeke kölgen sudur, in Umschrift, mit Fecsimile der mongolischen Handschrift (Leningr. MSZ. 130) herausgegeben,* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961。後者内蒙古大學圖書館蒙古學閱覽室有藏。

[28] 烏蘭：《〈蒙古源流〉研究》，遼寧民族出版社 2000 年版，第 609 頁（原文轉寫）。Saγang Sečen, *Erdeni yin tobči* (Kökeqota: Öbör mongγol un arad un keblel ün qoriy-a, 1981), qaγudasu 248-249 参照。呼和浩特喬吉老師（Čoyiji）在其《金輪千輻》（1739）校注本中討論過各種蒙古文書上泰定帝及其帝師名字寫法問題。Dharm-a jokiyaba, Čoyiji tulγan qaričaγulju tailburilba, *Altan kürdün mingγan gegesütü* (Kökeqota: Öbör mongγol un arad un keblel ün qoriy-a, 1987), qaγudasu 174-175。

[29] 烏蘭：《〈蒙古源流〉研究》，第 236 頁（譯文）參照。

[30] 高文德的考證（1987）認爲也孫鐵木兒生卒年是 1276—1328 年。此說受到蕭啟慶的糾正，即生年應該是 1293 年。Herbert Franke and Denis Twitchett (edited), *The Cambridge History of China* Volume 6: *Alien Regimes and Border States 907-1368* (New York: Cambridge University Press, 1994), p. 535. 譯本《劍橋中國遼西夏金元史》，中國社會科學出版社 2006 年版，第 541 頁腳註。

[31] 宋濂：《元史》卷 29，第 637—639 頁。《劍橋中國遼西夏金元史》，第 541—542 頁。

[32] 姚景安編：《元史人名索引》，中華書局 1982 年版，第 297—299 頁。

[33] 烏蘭：《〈蒙古源流〉研究》，第 608 頁（原文轉寫）；再第 258 頁注釋 47 和 48 有討論。另看烏力吉圖《大黃冊》校注本上的別寫和討論。Öljeitü qarγuγulju

tailbori kibe, *Erten u mongol un qad un ündüsün ü yeke sir-a tuγuji orosiba*, Begejing: Ündüsün ü keblel ün qoriy-a, 1983, qaγudasu 97, 227。

[34] 李勤璞：《八思巴帝師殿》，第 48 頁。

[35] 例如楊憐真加，河西楊姓，名字係藏語 Rin-chen Rgyal, 字面意思“寶勝”。迄今未能就其社會行動作出全面的描述和政治意圖與意識形態分析。管主八父子在江南定居，刻西夏文藏經，與西北地方的聯繫問題，也是這樣。

附記：聶鴻音老師新著《元代僧人沙囉巴名字補正》刊於《徐州工程學院學報》2016 年第 1 期，考訂“沙囉巴”這個漢名直接來自蒙古語，對“積寧”、“觀照”也給出了解釋。



地中海和中國關係史



古希臘羅馬文獻中的遠東——賽里斯人（下）

萬　翔

三、映像對面的原象——真實的賽里斯

（一）何爲賽里斯——語源的考證

在解讀文本的第一步，我們需要回到文字本身。賽里斯這一名稱，其希臘文爲 Σῆρες，拉丁文爲 Seres。這個詞彙的詞源一直沒有得到很好的解決。解決此問題的關鍵在於，“賽里斯”是否源於漢語，如果是，它的漢語詞源是什麼？

最早的一種觀點是，“賽里斯”一詞的詞源來自漢語“絲”字。提供信息的記載當屬保薩尼亞斯。保薩尼亞斯記載的小蟲“賽兒”（*σήρ*）與“賽里斯”一詞有明顯的淵源關係。克拉普洛特最早的觀點是，“絲”（羅馬式拼音作 *ssŭ*[1] 或 *ssĕ*[2]，中文拼音 sī）是“賽里斯”的詞根 ser-/σήρ- 的詞源，其論認爲，通古斯語言借詞 Mong. *širkäg*、Kor. *sir* 和 Manchu *sirge* 來自古漢語的形式 *sir，這個形式就是希臘

拉丁文獻記載的詞源。[3] 對此，勞弗質疑道，“絲”在中國北方方言中所帶有的“兒化音”韻尾 *êrh*（中文拼音 er），在 9 世紀以前並不存在；他首先將 NPers. *säräh*（“白色絲匹”，Arab. *saraq*）作爲賽里斯的語源，然後又放棄了這一看法，轉而聲稱找到了“正確的語源”[4]。遺憾的是，在勞弗留下的其他著作中，他並沒有再提這個問題。

對於上述兩家的說法，伯希和援引朝鮮語詞例，指出漢語上古音的“絲”很可能曾經有 r 音作爲尾碼，但到中古音中失去了這一尾碼，但他並不贊同克拉普洛特的結論，其理由有三。第一，從保薩尼亞斯記載的小蟲“賽兒”（*σήρ*）來看，其名稱與實際存在的漢語名詞“蠶”（**dz'âm*）不存在對音上的關係。第二，從文獻的時間來看，保薩尼亞斯記載的時間晚到 2 世紀，比最早的拉丁詩人和希臘地理學家斯特拉波所在的公元前後晚了 100 多年。第三，在希臘羅馬文獻中並沒有其他詞彙可以直接溯源到漢語來與之做類似的比較（專有名詞除外）。

伯希和指出，敘利亞語中，“絲”字被稱爲 *séràyâ*，3 世紀的敘利亞語文獻（即第二章第四節述及的巴爾德薩納的學生菲利浦所編的《命運對話》）中將賽里斯稱爲 *Šērāyē*，語源爲 **Šēr*。[5] 伯希和進一步羅列了以下幾個綫索：賽里斯可能指新疆地區[6]；位於喀什的古國疏勒可能稱爲 **Šarag*；*Sarag* 是中亞人對洛陽的稱呼（見下文）；以及前述諸語言中“絲”字的語音。爾後，伯希和的討論戛然而止。

首先，**Šēr* 與疏勒的古音 **Šarag* 的聯繫，以及 **Šarag* 與洛陽在中亞語言中的稱呼 *Sarag*[7] 的聯繫，在他看來是一個重要的綫索。

而伯希和重複列舉的諸多語音，意在強調這種語音上的聯繫。也許他試圖證明這個邏輯鏈條可以找到。但是，出於某種特別的原因，伯希和沒有繼續討論下去。伯希和在有相當多證據的情況下依然不做出最後的結論，其顧慮何在？退一步說，假設上述所有的證據都成立而沒有任何存疑之處，也許可以得出以下的語音鏈條，其在語義的對應上要分散成下面的形式：

I, Gr. *Σῆρες*, *σήρ-*, **σήρικ*; Lat. *Seres*, *seric-* (i.e. *sericum*); Syr. **Šēr*, *Šērāyē*, *šéràyâ*.

II, NPers. *säräh* (Arab. *saraq*); Mong. *širkäg*; Kor. *sir*; Manchu *sirge*.

III, Skt. Saraga; Sogd. *Srγ*; Insc. Syr. *Srg*. [8]

I組的語言文獻在3世紀以前，這一組的詞彙同時具有“賽里斯”與“絲”之意；II組的語言文獻晚到中古時代（9世紀）以後，而且衹有“絲”之意；最爲特殊的是III組，這一組中的*Srγ*（*Srg*）指的是洛陽，古代中國的首都之一[9]——這一組文獻的時間恰好在4世紀與8世紀之間。

伯希和論證鏈條裏最爲重要的文獻提供的信息最爲含糊，且又是孤證——爲什麽洛陽要被稱爲*Sarag*，卻沒有任何提及絲綢的信息。在出土的多種中亞語言文書中，表示絲綢的詞沒有與“賽里斯”相近的。[10] 因此III組的證據無法充當I組與II組之間的橋樑。“賽里斯”與絲綢在印歐語言中的關係可謂難解難分，從這裏解開“賽里斯”詞源問題，即使伯希和這樣超群逸倫的學者也做不到，原因

在於無法逾越的文獻年代差距。

以上的論述概括了兩種可能性：賽里斯的詞源是“絲”或者不是“絲”。兩說在今天都有發揮的餘地。

首先來看“絲”字說的討論。伯希和用以反駁克拉普洛特的第一個理由是不成立的。因爲保薩尼亞斯畢竟沒有說“賽兒”就是“蠶”。[11] 至於後兩個理由，並不能推翻克拉普洛特之說，尚有待於文獻材料的進一步發現來解決。而伯希和援引朝鮮語詞例進行研究的方法，事實上發展了克拉普洛特之說。在此基礎上，蒲立本、潘悟雲取上古漢語詞例“鮮卮 / 鮮支”（蒲立本構擬爲 OC. *sān-kēɦ，潘文進一步構擬爲 OC. *selkje），考證爲北方民族做成的一種白色絲織品[12]，認爲這就是 I 組和 II 組諸語言中表示“絲綢”的詞源[13]。潘文進一步認爲，去除作爲後加語素的尾音節 -ka，“絲”的譯音有 ser/sir 和 seri/siri 兩類。按照潘文中所構擬的上古音，“絲”字爲 OC. *slɯ > *sli，因此漢語“絲”首先變爲 siri/sili，再失去第 2 個音節成爲今天朝鮮語的讀音 sil 或 sir，也就是說，“鮮卮 / 鮮支”的最終語源是“絲”。

筆者認爲，“鮮卮 / 鮮支”是上古對白絹的指稱無誤，從此詞得 I 組之語源，對希臘、拉丁語的 -k 語尾和敘利亞語的 -ye 語尾都能夠解釋[14]，而且 II 組中波斯語“白色絲匹”NPers. *särāh* 一詞與其音義對應都良好。因此，認爲“賽里斯”來自“鮮卮 / 鮮支”這個北方民族語言（阿爾泰語）的譯音，可成一說。[15] 這裏的一點啟示是，對阿爾泰語系諸語言的討論是解開“賽里斯”詞源之謎的重要環節。[16]

潘文認爲“鮮卮 / 鮮支”源於“絲”字，前提是“絲”的上古音

爲 OC. *slɯ > *sli，即認爲“絲”古音有複輔音。[17] 上古漢語的輔音系統是否有複輔音姑且不論，單就“絲”字的上古音來說，肯定其輔音爲 sl- 複輔音本身沒有進一步證據。[18] 如果認爲希臘、拉丁語和阿爾泰語言中的 -k 語尾都是後加的，如何解釋敘利亞語的語尾問題，還有待進一步的討論。

“賽里斯”也有“絲”字之外詞源的可能。縱觀希臘羅馬史料，尚有 6 世紀下半葉塞維利亞的伊西多爾曾經談論賽里斯的詞源，說賽里斯得名於東方的一座同名的城市。[19] 如果結合塞維利亞的伊西多爾之前的希臘羅馬文獻，在埃提庫斯和霍諾留斯的記載中有“大賽里斯城”（*Seres Magnum*），也被稱爲東方的一座城市。由此上溯，我們可以在托勒密和阿米安的著作中找到名爲“賽拉”（Sera）的城市。據托勒密的說法，那是“賽里斯人的都會”。在古希臘羅馬歷史地理學家的傳統中——從奧古斯都和托勒密的時代一直延續的傳統中——東方的賽里斯人有自己同名的城市。

伯希和注意到了兩個頗爲關鍵的城市，位於喀什的古國疏勒（**Šarag*）和洛陽（*Sarag*）兩處。這兩處城市之一是否就是伊西多爾所說的被稱爲“賽里斯”的城市呢？首先，將賽里斯與疏勒相聯繫的說法源自馬夸特 [20]，他將《大唐西域記》中迦畢試國的質子伽藍中的中國皇子“沙落迦”（*Ṣa-lâk-ka）之名與疏勒（EMC. *ʂɨə̆-lək)[21] 或其異譯沙勒（EMC. *ʂaɨ-lək）之名聯繫，認爲質子來自喀什，而得沙落迦之名。伯希和轉引了他的觀點 [22]，同時也指出，沙落迦也可以是洛陽 [23]。特倫布雷（Xavier Tremblay）認爲，作爲國名的疏勒（沙勒）在所有漢文和藏文（Tibet. *Śu-lig*）文獻中 [24] 都以 l 作爲第 2 音節的起始輔音，因此不能與第 2 音節起始音爲 r 的 Sarag 或 Seres

相比定。[25] 上古漢藏語的 r 和 l 可以互轉，因此從漢藏語材料中發現的 l 不足以排除其對音爲 r 的可能；而犍陀羅語材料也可能是來自漢藏語的譯音（在此不作詳細討論）。總之，以語音上作單純的排除是不合適的。[26]

如果不考慮疏勒作爲賽里斯詞源的可能 [27]，那麼，對另一個城市洛陽來說又如何呢？

以其政治地位而論，漢唐時代的洛陽堪稱代表中國的大都會之一。斯坦因所發現粟特文寫卷中的 II 號寫卷（4 世紀初）[28] 中記載的洛陽（Sogd. *Srγ*）[29]，傳爲 7 世紀義淨所輯《梵語千字文》中的“娑囉誐”（Skt. *Saraga*）[30]，以及 781 年《大秦景教流行中國碑》敘利亞文碑銘記載的洛陽（Insc. Syr. *Sarag*）[31]，這三處地名與“賽里斯”可能有關聯嗎？

伯希和在 1927 年發表的一篇劄記中提出了三點看法：其一，西方文獻中最早的記載如維吉爾早在公元前 1 世紀，而東漢王朝遷都洛陽要在公元 25 年之後，之前洛陽並不是都城；其二，Sarag 的第二個音節與“洛”的古音 **lak* 可以勘同；其三，希臘語 *σήρ-* 來自敘利亞語 *Šīrāye*，而只是替換了 **lak* 的詞首音 *l*。[32] 與 30 年後出版的《馬可波羅注》相同的是，伯希和並未從這些材料推出確定的結論，而是表示要進一步研究下去。

就伯希和提出的三點來看，其一是洛陽作爲首都和大都會的問題，另兩個是音韻學方面的問題。對於其第一點來說，維吉爾、公元前 5 世紀的克泰夏斯、公元前 4 世紀奧內西克里圖斯的記載（保存在斯特拉波的作品中），都提及了賽里斯。在公元前 5 世紀，洛陽作爲東周的首都被稱爲洛邑。洛邑在周代歷史上的地位也非常

重要。

西周推翻“大邑商”[33]之後，周武王計劃在伊、洛二水一帶夏人故居地建設新的都邑，但未及實現，武王就病逝。[34]攝政的周公將武王的遺願付諸實施，在“東國洛”建立新的“大邑”，一時間“四方民大和會”[35]，“五服之百官，播率其民，和悅並見，即事於周”(《尚書》僞孔傳)。周公把曾反抗周朝的殷民遷到洛邑，借以控制。[36]成王親政以後在洛邑建“宅”(王宮)，先派召公勘定建宅位置[37]，周公隨後視察，以地圖及占卜結果報告成王，成王蒞臨，舉行祀典，返宗周時命周公留守[38]。洛邑新邑建成後，又在城内爲成王修建王宮，周成王遷宅於此，從此洛邑也被稱爲“成周”。[39]洛邑這座新城，在周公看來是“天下之中，四方入貢道里均”[40]，正如朱鳳瀚先生指出：“在洛邑内所建王宅(即王宮)包含有多種王室宗廟與宮寢，是西周王朝爲治理四土而在天下之中位置設立的祭祀中心與政治中心。”[41]而“四方入貢道里均”以及“天下之大湊”的說法[42]也表明，洛邑自此成爲徵收四方貢賦、糧食、財物積儲的經濟中心。

洛邑自西周代商祚伊始，就成爲偏居西土的周王室經絡關東的核心都市。“武王克商，遷九鼎於洛邑。”[43]國家權力象徵的東移、宮殿的建造，以及將龐大的殷商遺民宗族重新安置於此地，使洛邑成爲與商的故都“大邑商”等量齊觀的“大邑成周”。在這裏“大邑”即大都會，意義相當於今天我們所說的首都。自此直至公元前256年秦滅周，洛邑作爲中國的首都和經濟中心存在了八百餘年。奠都咸陽的秦短暫統治了50年後就滅亡了，而劉邦在高祖六年（前201）遷都長安之前也是以洛陽爲首都。

克泰西亞斯和尼亞庫斯的時代分別在公元前5世紀末和公元前4

世紀，此時中國正處在戰國時代，賽里斯之名就已經傳到了抵達印度和波斯的希臘人中間。因此這個名稱的來源可能是“洛”或“洛邑”。

接下來討論的是音韻上的可能性，即伯希和在早年劄記中提及的後兩點。伯希和一直認爲“洛”和 Sarag 的後一個音節吻合得很好。如果是“洛陽”，這個 *lak-* 後面還要有一個“陽”（jiaŋ），與 I 組中名稱很難形成對應關係。如果是“洛邑”（lak-ʔip），其音節與 3 世紀敘利亞文史料《命運對話》裏的 *Šērāyē* 的後兩個音節就很接近了。同樣地，如果不加“邑”而僅稱“洛”（如“大邑洛”）之說法，其對音也很接近。

至於起首的 s/š 音節，卜弼德以複輔音說爲基礎，認爲上古漢語存在複輔音 *skl- ~ *sgr-，由此構擬的“洛”上古音爲 OC. *śrak，從此可以得出前文中 III 組裏的幾種譯音。[44] 此說不失爲一種可能的解釋方法，但從目前的研究成果來看，還沒有確切的證據支持。

此外還有一處建議可以參考。[45] 在中亞地名中多有 s 起首者，其在當地語言中是有一個 s 起首的音節的，而在較遠的東方或西方語言中沒有這個首音節。例如撒馬爾罕（Samarkand）在希臘語中就稱爲馬拉干達（Marakanda），失去了前面的音節 sa。賽琉西亞（Seleucia）也可能在中國被稱爲“犁靬”（*lɛj-kan）[46]。坎大哈（Kandahar）則來自於一個波斯—阿拉伯語形式的亞歷山大之名伊斯坎達爾（Iskandar），同樣是失去了前面的 is- 音節。如果這樣推論，可能的情況是“洛”（“洛邑”）前面加上了 s- 或 š- 起首的一個字，於是構成了 *Sarag*。[47]

“絲”與“洛”二者何爲“賽里斯”真正的詞源，目前還懸而未決。兩者都有来自古希臘拉丁文獻中的依據。“絲”說由於有“鮮

支”之記載，從邏輯上更爲簡單明瞭，從音韻上也符合，但其中有一些關鍵的論據尚屬於假説，並不足以定論。而“洛”説從東方諸語言的文獻記載上更爲豐富，但在對音上還有待商榷。即便同爲支持複輔音説的蒲立本、卜弼德、潘悟雲三位語言學者，得出的結論也迥然不同。本文在此衹能分别羅列兩説，並進行解説。對於“賽里斯”詞源問題最終的解決，還要期待上古漢語研究的進展和更多文獻資料的出現。

（二）何處是賽里斯——歷史地理的考證

較之關於“賽里斯”名詞詞源的零星記載，希臘羅馬作家關於賽里斯國地理位置的記載遠爲詳細。有的記載衹是給出了大致的位置，也有的作家記載了賽里斯境内的山川、城郭與人民。

如果不包括克泰夏斯，斯特拉波、梅拉和普林尼記載的賽里斯大概是西方人對這個遥遠國度最早的地理觀念。它位於印度以北、斯基泰人之南。有趣的是，當時恰恰有一個被稱爲印度—斯基泰人（Indo-Scythians）的民族，這一民族佔據了今天阿富汗和巴基斯坦的地區。

自普林尼以降，托勒密、阿米安·馬塞利努斯、奥羅修斯等作家都列舉了賽里斯國境内的諸多地理名詞。從他們的描述中繪製出的賽里斯，也相當不同。[48] 後世學者的研究大都圍繞這幾位作家筆下的地名、民族名進行考證，而尤以對亞歷山大的托勒密地理學著作的考證爲最甚。

托勒密的作品里有兩處集中提到賽里斯，而兩處描述的内容及其關係非常不同。在其著作的第一部，托勒密花大量篇幅記載了梅

斯・蒂蒂亞努斯的行程。這一商人的行程何以在其地理學著作中如此重要？這是因爲托勒密要記述各地之間的旅程和來往所需要的時間，當時可以依靠的史料衹有遊記（*itineraria*）和航海記（*periploi*）兩種。前者記述陸路的旅行，後者則記述沿海岸航行的航程。在羅馬境內，托勒密可以得到對羅馬城市之間距離的詳細記録；關於帕提亞境内的路綫則有 1 世紀卡拉克斯的伊西多爾（Isidore of Charax）所著的《帕提亞驛程志》（*Stathmoi Parthanoi*）可以參考。[49] 而對於羅馬勢力未曾達到的地區，托勒密衹得依靠前往當地的旅行者的記述來爲自己的世界地圖確定方位，尤其是在世界的邊界。因此，他需要依靠兩次去往已知世界最南端的非洲探險——弗拉庫斯（Septimius Flaccus）和馬特爾努斯（Julius Maternus）去往埃塞俄比亞阿吉辛巴人（Agisymba）中間的旅程[50]，以及一次出使世界最東端的貿易路綫，這就是馬其頓商人梅斯代理人的行程。

梅斯代理人的行程（如前所述）的前半部分，與《帕提亞驛程志》並不完全相合。梅斯代理人從希拉波利斯（Hierapolis）出發渡過幼發拉底河。希拉波利斯在幼發拉底河的西岸，其附近的宙格瑪城（Zeugma）正是《帕提亞驛程志》所記載路綫的出發點。[51] 代理人從此一直向東渡過幼發拉底河，沿着波斯的王家大道前進，接着渡過底格里斯河，穿過米底（Media）的首府埃克巴塔納（Ecbatana）東北行，直至厄爾布魯士山麓的裏海之門（Caspian Gates）。這一段路程，《帕提亞驛程志》的記載則是先沿幼發拉底河東南行，然後折向東北，在塞琉西亞（Seleucia）渡過底格里斯河，再去往米底的。

從裏海之門繼續東行則到了赫卡頓比勒（Hecatompylos），然後托勒密的叙述是向北繞行到希爾卡尼亞（Hyrcania），然後經過阿里

亞（Aria）到達馬爾吉亞那（Margiana）的安條基亞（Antiochia）。他的描述——先向南、再向北，與《帕提亞驛程志》描述的路程是相反的，後者的路綫是從希爾卡尼亞東北行先到馬爾吉亞那之後，再去往阿里亞。[52] 從此以後的路綫，《帕提亞驛程志》中便不再有記載。此後從安條基亞向東直行到巴克特拉（Bactra）的路綫頗爲清楚，巴克特拉之後的路綫卻成爲歷來學者爭議的對象。

根據托勒密的敘述，從巴克特拉出發，首先是“向北登上科梅多地區（Comedo）的山脈”，然後“經過這條山脈向南到達平原通向的山谷”。依照這兩句的敘述，路程是先向北上山，然後向南進入一個山谷。所謂“平原通向的山谷”，其所指的意思是從巴克特拉向北出發時有一處平原，而平原最終以通向山谷結束。

重要的是，在這一段的後面，托勒密加上了一大段，意在補充說明前面的內容：“這座山脈靠西北的部分，即（從巴克特拉出發後）登上的地方和拜占庭在同一緯綫上，而靠東南的部分則和赫勒斯滂（Hellespont）在同一緯綫上。因此他（馬里努斯）說儘管這條路是一直向東的，但是會略偏向南方。”（I, 12, 7）這一段描述了從巴克特拉向北所登上山脈的走向。按照托勒密的計算，拜占庭在北緯 43.5 度（III, 11, 5），而赫勒斯滂則在北緯 40.9 度（I, 15-16）。因此，他所敘述的這一段從山上下到山谷的路是東偏南走向的，而不是正南方向。

最後，托勒密記載說，沿山谷向東偏北的方向上行 50 雪尼 [53]，從山谷再上山就到達了石塔。因此他所敘述的巴克特拉到石塔的總路綫應當是向東北—向東南—再向東北。如果明確了以上的路綫，結合當今的地理來看，巴克特拉（今阿富汗北部馬扎里沙里夫，

Mazar-e-Sharif）以北有一座巨大的吉薩爾山脈（Hissar Range）。從巴克特拉出發向北，首先渡過阿姆河（Amu Darya）到達今烏茲別克斯坦的捷爾梅茲（Termez），此後向北登上吉薩爾山脈，沿着山脈向東北行進。山下的平原就是最終匯入阿姆河的蘇爾漢河（Surkhan Darya）沖積而成的平原[54]。這一段路就是托勒密所說的登山之路。

沿吉薩爾山脈向東北行進之後，依山的走勢，道路折向東一直前進，從南側下山可以到達瓦赫什河（Wakhsh）河谷向其西面吉薩爾谷地（今塔吉克斯坦首都杜尚別正在此地）的開口，在今塔吉克斯坦的羅貢（Roghun）水壩。這就是托勒密所說的第二段向東偏南行的道路。這一段路從整體上說是一直向東的，但是如果前一段路向北行進比較遠，翻越山脈下到山谷則要向南行。

從羅貢開始一直是沿瓦赫什河（塔吉克斯坦境內稱爲蘇爾赫布河［Surkhab］，吉爾吉斯斯坦境內稱爲克孜爾蘇河［Kyzyl-su］）河谷東北行的道路，這是最後一段山谷的路程。據筆者測算，從羅貢上行到吉爾吉斯斯坦的達勞特—庫爾干（Daraut-Kurgan）的公路（編號爲 M41 和 A372）大約在 230—240 公里之間，這個數字恰好與托勒密記載的 50 雪尼長度相合。而達勞特—庫爾干正是斯坦因所推定的石塔所在地。[55] 斯坦因將瓦赫什河谷稱爲喀拉特勤（Karategin）谷地，據他和此前其他學者（羅林森、裕爾）的考證，這一地區就是托勒密所說的"科梅多地區"。[56] 在許許多多考證過"石塔"確切所在地的研究者中，斯坦因是爲數不多的"建立在對當地地形和文獻資料的個人經驗的基礎上"[57] 進行考證的學者。因此，如果從托勒密的記載出發，學者所能夠得到的結論與他的比定不會相去甚遠。[58] 從石塔向東的山脈與伊麥奧斯山相接。這裏斯坦

因認爲伊麥奥斯山就是“帕米爾東部的慕士塔格阿塔（Muztag-ata）和它朝北延伸的部分”。李希霍芬和斯坦因還注意到托勒密書中提到的凱西亞（Kasia，西方學者皆比定爲喀什）附近的商人出發點（Hormeterion），商人們就從那裏動身到賽里斯國去。[59] 他們將其考證爲目前中國和吉爾吉斯斯坦邊境的伊爾克什坦（Irkeshtam）口岸，就在石塔通往喀什之路的中間。

僅僅從托勒密的記載出發，另外兩個主要的推定地點：烏兹别克斯坦的塔什干（Tashkent）[60] 和中國境内的塔什庫爾干（Tashkurgan）[61] 都不符合敘述的情況。[62] 至此，這個問題似乎可以蓋棺論定。但日本學者白鳥庫吉的解説爲最終解决石塔的位置問題提出了有力的質疑。

正如本文開篇所指出的，西方傳統和東方史料記載的傳統是如此不同，以至於上述托勒密所記載的路綫在同時代的東方史料如《漢書・西域傳》中完全不見載。[63] 白鳥庫吉引《漢書・西域傳》、《北史》證明此點之後，又引《魏書》、《梁書》特别是《新唐書》考訂托勒密所稱之“科梅多地區”在漢代不是指喀拉特勤，而是爲中國史料記載的“護密”，即今天横穿帕米爾高原連結阿富汗阿姆河上游流域和中國塔什庫爾干的瓦罕（Wakhan）走廊 [64]；並認爲到達賽里斯之後商站所在的凱西亞地區不在喀什附近，而是位於塔什庫爾干 [65]，以與西方學者全然不同的視角，認爲商人從巴克特拉東行的路綫是經過瓦罕走廊到達塔什庫爾干，即《漢書・西域傳》記載的絲路南道。其後中國學者大都接受了白鳥庫吉的比定。[66] 蘇聯學者的著作也持這一觀點，他們還根據《大唐西域記》提出了新的證據。[67]

儘管白鳥庫吉的考證已在半個多世紀的時間裏爲大多數東方學者所接受，但堅信可以還原托勒密記載真實性的西方學者，以在中亞長時期考察的法國學者爲代表，並不接受其說。拉平在經過路綫改訂和方位旋轉而整理的托勒密地圖中認定科梅多地區位於喀拉特勤，從而部分贊同李希霍芬所倡議的路綫[68]；格瑞內（Frantz Grenet，一譯葛樂耐）也認爲科梅多地區在喀拉特勤，其文章所傾向的路綫與斯坦因一樣通過吉薩爾山脈，而且他指出這一沿綫不僅是商人，還是月氏征服者從新疆進入中亞的通道[69]。特倫布雷（Xavier Tremblay）在討論凱西亞之名與喀什的語源關係時完全沒有參考認爲凱西亞可能指塔什庫爾干附近的論點。[70]

依據筆者前面的推導，托勒密的記載可以基本再現，因此李希霍芬和斯坦因所確定的路綫除了微小的爭議之外基本一致。但是沒有任何東方史料能夠證明這條路綫在漢代果真存在。[71] 漢朝和 2 世紀稱霸中亞的貴霜帝國交往時所走的路綫，正是白鳥庫吉所推崇的南道。從目前掌握的信息來看，《漢書・西域傳》的南道是公元初年東漢、西域各國與西方進行絲織品貿易的主要通道。[72] 當時出喀什進入中亞費爾干納盆地的北道可能由粟特中間商進行貿易，但此處的史料記載"極度混淆與分散"，而且沒有記載表明粟特商人從北面南下參與了南道的商業活動，甚至於在此時，粟特地區的商業活動是否繁榮還是個問題。在強大的月氏人與貴霜帝國統治時期，途經巴克特里亞的南道却無疑是繁榮而暢通的。爲了調和托勒密的記載與絲路實際情況的矛盾，也有學者認爲梅斯商團本來計劃走絲路南道，但因爲南道出現的不穩定局勢，決定中途改走北道。[73] 討論至此，石塔的位置衹能懸而未決了，因爲這段時期的中亞歷史是更加

難以逾越的障礙。我們還是期待學界將這一時代中亞歷史的脈絡進一步理清之後，再來看是否有證據能支持托勒密的記載不是白鳥庫吉所說的“極度杜撰放恣”[74]。

托勒密地圖上遠東終極座標賽拉的位置，因其記載所限而難以確定。阿米安後來甚至根本沒有記述這座城市。如果回到托勒密的原稿來看，他衹提供了以下幾個信息：石塔到賽拉的路程要7個月；路上會因風暴而多次停留；賽拉的經度是177度15分，緯度是37度35分（VII, 16, 8）。早先研究托勒密地理志的學者如祁利尼並不放棄從經緯度來推斷賽拉確切位置的努力，正如他所說的：“石塔和賽拉都是托勒密地志的基本座標，經過周密的天文觀察等手段而確立。[75] 通過細讀他的《地理志》第1卷，可以看出托勒密爲糾正馬里努斯所估計的從幼發拉底河到石塔再到賽拉的行程所費的苦心。這一點證明了這兩地（石塔和賽拉）都屬於他的基本座標之列。”[76] 的確，托勒密對石塔和賽拉可謂煞費苦心，因此也說明，他已經把自己所能瞭解的內容都寫了下來。假如托勒密瞭解更多關於石塔到賽拉的行程，他必定會寫下來，以使他所估計的世界的東端更爲清晰地展現在未來地圖繪製者的面前。[77] 因爲這兩個作爲基本座標的地點在第1卷中的作用，比幼發拉底河到石塔那一段人所盡知的旅程要重要很多。

這樣說來，托勒密肯定完全轉引了馬里努斯關於石塔到賽拉之行的記載，而馬里努斯想必也記載了他所知道的一切。因此要麼是梅斯的轉述並不清楚，要麼是他沒有記載下來全部的內容，以使學者馬里努斯獲悉。其中的原因可能有以下幾種：首先，梅斯或其代理人出於保守商業秘密的需要沒有將石塔之後的路程記載下來，因

爲後面那一段就是和賽里斯人的貿易了，他希望壟斷這一段；其次，梅斯的代理人出於某種原因沒有能夠記錄下沿途的地名，也許是賽里斯人在貿易中要求他嚴守秘密，也許是由於其他的原因例如語言不通、必須快速通過或者對路程本身的不熟悉；最後一種可能是，也許梅斯的代理人根本就沒有到達賽拉，而是中止於石塔到賽拉之間的某一段路上。

黑爾曼曾經把梅斯商團來華與《後漢書》記載的永元二年（100）"西域蒙奇兜勒二國遣使內附"一事相聯繫，指出"（蒙奇兜勒）可能是伊朗人所說的希臘語'馬其頓人'（Makedonikos），因此可以與馬其頓人梅斯相聯繫"[78]。其說法在西方有人接受，也有人懷疑。[79] 東方學者以長澤和俊[80] 和林梅村爲代表，力主馬其頓人真的到達了中國。有晚近研究者指出，梅斯商團之行應在永元三年（91）班超被任命爲西域都護[81] 之後，也很可能是在甘英西使（97）[82] 之後，而在圖拉真發動對帕提亞的戰爭（113）之前[83]。這個狹小的時間段內正包括了"蒙奇兜勒"的來使。還有學者指出，班超在西域都護就可以接待梅斯商團並"賜其王紫金印綬"，而尋求絲綢的梅斯商團在西域就可以獲得商品。[84] 因此，目前學界傾向的看法可以概括爲，100 年的馬其頓商人梅斯的代理人商團很可能到達賽里斯國並進行了貿易活動，但是單從托勒密的記載判斷，無法證明他們曾經到達賽拉。

托勒密對賽里斯國的知識，並不像對恒河外印度那樣有航海記作爲來源。但是他依然記錄下了許多地名。作爲首都的賽拉城（Sera Metropolis, VI, 16, 8）具有適中的緯度和在賽里斯國所有城市中最偏東的經度。難怪大多數考證者都持如是看法："馬里努斯對帕米爾高

原兩側和塔里木盆地有着豐富的知識，但對石塔到賽里斯國首都賽拉的路程除了極簡單地提到需要步行 7 個月的時間外，別無更多的描述。”[85] 恰恰是這一記載的簡略使我們相信，賽拉不在托勒密記錄下詳細地名的塔里木盆地，而是在其更東面的位置。

備選地包括涼州（今武威）、甘州（今張掖）、長安（今西安）[86] 和洛陽。從托勒密的文本出發，涼州和甘州都不能稱爲“都城”，因爲 metropolis 的意思是“城市之母”[87]。和前一節的情形一樣，洛陽再次成爲了最可能的選擇——首先它從公元 25 年劉秀建立政權開始就是東漢王朝的都城，而且洛陽確實是當時政治、經濟和文化的中心。自西漢以來，當地的商品經濟和絲織業都很發達。其次，如果梅斯商團果真沒有到達賽拉，他們在西域都護就能夠得到貿易的商品絲綢，也就沒有必要進入河西走廊的涼州、甘州去貿易了。而長安在東漢王朝的政治經濟地位顯然不如西漢時期。因此，如果確信梅斯商團的旅行，但又沒有證據表明他們到達了賽拉，那麼洛陽是賽拉城的比定應當是最令人信服的。

倘若梅斯商團到達了賽拉，馬里努斯卻出於某種原因不知道詳情，他的描述能告訴我們什麼呢？根據自己的推算方法還原托勒密所計算的經緯度，祁利尼和貝爾特洛分別認爲賽拉是洛陽和西安。[88] 如果把托勒密的敘述理解爲都城，商團又果真在賽拉獲得了“紫金印綬”，這座都城也應當推定爲洛陽了。[89]

把石塔標定在塔什庫爾干，把賽拉標定在洛陽，其他的地名應當在這兩地之間大道經過的塔里木盆地以及河西走廊。對於山脈和河流的名稱，歷來的學者還有少許的爭議，包括克什米爾、蒙古和西藏的地名都涉及其中，本文在此不做詳細的討論。[90] 普林尼和阿

米安也分別記錄了賽里斯的地理。與托勒密相比，他們的記載要粗略很多，也沒有給出經緯度。但是對他們所提及的地名一併加以考證，則是非常必要的。

據法國學者魏義天的研究[91]，托勒密和阿米安·馬爾塞林都記述了賽里斯國境內的兩條河流[92]：奧伊哈爾德斯河（Oichardes）與鮑提索斯河（Bautisos，阿米安稱爲鮑提斯河）。托勒密的記載有一點非常細緻：他說這兩條河都有三處源頭。奧伊哈爾德斯河的源頭分別在奧扎基亞山（即天山）、阿斯米拉亞山（Asmiraia）和卡西亞山。除了阿斯米拉亞山位置不明外，另外兩座山可以通過同名的斯基泰地區來界定。[93]鮑提索斯河的源頭則在卡西亞山、奧托羅戈拉斯山（Ottorogoras）和埃莫達山，後者基本可以確定是昆侖山。

我們知道，今天的塔里木河是有三處源頭的——阿克蘇河、葉爾羌河和和田河。它們分別發源自天山和喀喇昆侖山。然而漢魏時代塔里木盆地的河流情況則更爲複雜多樣。

《漢書·西域傳》記載道，當時的西域"南北有大山，中央有河……其河有兩原：一出葱嶺山，一出于闐。于闐在南山下，其河北流，與葱嶺河合，東注蒲昌海。……其水亭居，冬夏不增減，皆以爲潛行地下，南出於積石，爲中國河云。"[94]由此記述，我們可以推斷，早至漢代，塔里木河在葱嶺有兩個源頭，流過塔里木盆地之後，入蒲昌海（即今羅布泊），然後潛行地下，過積石山匯入黃河的這種說法已經開始傳播開來了。

後來，酈道元把這種傳說的說法當真，在此基礎上加入了來自青海的發源於巴顏喀拉山的真正的黃河源頭，進一步認爲"河水重源有三，非惟二也"[95]。

簡言之，《漢書・西域傳》記載的傳說觀念，即河水出於西域南北兩源，經蒲昌海潛行地下，在積石山的“石門”出於地上成爲黃河的說法，早在《水經》中就有記載。酈道元把這一記載和《山海經》較爲正確的說法羼雜起來，導致自己對此問題不得其解。

回頭來看《水經注》對塔里木盆地內河流的描述：“葱嶺之水，分流東西，西入大海，東爲河源，《禹記》所云昆侖者焉。張騫使大宛而窮河源，謂極於此，而不達於昆侖也。河水自葱嶺分源，東徑伽舍羅國。”關於伽舍羅國，酈道元引釋道安《西域記》[96]：“有國名伽舍羅逝。此國狹小，而總萬國之要道無不由。城南有水，東北流，出羅逝西山。山即葱嶺也。徑岐沙谷，出谷分爲二水。一水東流，徑無雷國北。治盧城，其俗與西夜、子合同。又東流徑依耐國北。去無雷五百四十里，俗同子合。”

這裏所說的伽舍羅逝國，位置很特殊。從其“總萬國之要道無不由”的特點來看，此處應當是東西交通要道上的關鍵之處。如果我們對勘西方史料，很容易得到的印象是，托勒密、阿米安等人記載的“石塔”，以及托勒密所說的“商站”（Hormeterion），都可能在東西方交通要道上的這樣一處位置上。事實上，潛心研究帕米爾地理的學者鍾興麒已指出，伽舍羅逝國附近的岐沙谷就是今天塔什庫爾干塔吉克自治縣的明鐵蓋達阪，這裏的河水是葉爾羌河河源之一。[97] 據現代學者的意見，《水經注》裏提到的無雷、依耐等國可能都位於帕米爾高原之上。[98]

接下來，《水經注》記載說：“又東徑蒲犁國北，治蒲犁谷北去疏勒五百五十里，俗與子合同。”蒲犁在《漢書・西域傳》中也有記載，經考證也在從塔什庫爾干到葉城的通道上。[99] 因此我們可以推

斷這裹所說的河水是葉爾羌河上游。

《水經注》然後記載道，“河水”向東流經皮山國（今新疆皮山縣），繼而向東與于闐河（今和田河）匯合。這裏，《水經注》原引的《水經》說：“其一源出于闐國南山，北流，與葱嶺所出河合，東注蒲昌海。”很明顯是指葉爾羌河與于闐河合流，東流入羅布泊。

《水經注》在這一段後面的記述則將前面的“河水”改稱爲“南河”。關於這一“南河”，歷史地理學家王守春先生總結了以前諸家的說法，即有塔里木河說與實際存在過一條“南河”說兩種不同見解。[100] 王先生的見解有一處值得注意：“不同意古代存在着一條自西向東沿塔克拉瑪干沙漠南緣或橫穿沙漠腹地的南河，却認爲《水經注》中的南河不是虛構的。”這一論斷符合一個多世紀以來對塔里木盆地地質勘探的情況，也爲酈道元和托勒密的論述所證明，從而與本文的見解相合。

且看酈道元的記載：“南河又東徑于闐國北……又東北，徑扜彌國北……又東徑精絕國北……又東徑且末國北，又東，右會阿耨達大水。”扜彌國即今于田縣克里雅河東的拘彌古城，精絕國則可能是民豐縣的尼雅古城[101]，且末即今且末縣，再往東所交匯的“阿耨達大水”，就是且末河（今車爾臣河）了。

酈道元又記載南河與且末河“會流東逝，通爲注濱河。注濱河又東，徑鄯善國北，治伊循城，故樓蘭之地也。……其水東注澤。澤在樓蘭國北，治扜泥城，其俗謂之東故城……彼俗謂是澤爲牢蘭海也”。至此，“南河”終於匯入了當時爲西域人稱爲“牢蘭海”的羅布泊。《水經注》在“南河”之外，又提及一條“北河”：“北河自岐沙東分南河，即釋氏《西域記》所謂二支北流，徑屈茨、烏夷、

禪善，入牢蘭海者也。"岐沙，應指塔克拉瑪干大沙漠。屈茨即龜茲，今庫車，烏夷則是龜茲以東的焉耆國，禪善則應爲鄯善的對音，都在南疆東北部。由此看來，這裏的"北河"應當是孔雀河。

然而，《水經注》作者酈道元下面的解釋則令人費解："北河又東北流，分爲二水，枝流出焉。北河自疏勒徑流南河之北。"顯然這裏是說在疏勒（即喀什）有一條並行於"南河"之北的"北河"，當爲喀什噶爾河。《水經注》又說北河"暨於溫宿之南，左合枝水。枝水上承北河於疏勒之西，東北流徑疏勒國南，又東北與疏勒北山水合。水出北溪，東南流徑疏勒城下。……枝河又東徑莎車國南……又東徑溫宿國南……於此枝河右入北河。北河又東徑姑墨國南，姑墨川水注之。水導姑墨西北赤沙山，東南流徑姑墨國西……其水又東南流，右注北河。又東徑龜茲國南，又東，左合龜茲川。水有二源：西源出北大山南。……又出山東南流，枝水左派焉。又東南，水流三分，右二水俱東南流，注北河"。

酈道元分別提及了龜茲附近的"東川水"和"西川水"："東川水出龜茲東北，歷赤沙積梨南流。枝水右出，西南入龜茲城……川水又東南流，徑於輪台之東也……其水又東南流，右會西川枝水，水有二源，俱受西川。東流徑龜茲城南，合爲一水。……其水東南注東川水。東川水又東南徑烏壘國南……其水又東南注大河。大河又東，左會敦薨之水。……敦薨之水自海西徑尉犁國。其水又西出沙山鐵關谷。又西南流，徑連城別注，裂以爲田。……其水又屈而南，徑渠犁國西。又東南流，徑渠犁國南。……又南流注於河。"

隨後酈道元敘述了這一條河流匯入"河水"之後的情況："河水又東，徑墨山國南……河水又東，注賓城南，又東徑樓蘭城南而東

注……河水又東，注於泑澤，即《經》所謂蒲昌海也。”至此，整個塔里木盆地的水系都介紹完畢了。[102] 這裏的整體描述帶來的特點是，酈道元對塔里木盆地水系的描繪和希臘羅馬史料中對賽里斯河流的描繪有非常相似之處：都指出了兩條河流。

魏義天發現了托勒密記載中的問題，並認爲，托勒密記載的奥伊哈爾德斯河和鮑提索斯河其實指的都是塔里木河，因爲恰好塔里木河有三個源頭。他的說法以現在的地理來看似乎是合適的，然而從歷史上看，漢代塔里木河實際上有九大支流：阿克蘇河、和田河、葉爾羌河、喀什噶爾河、渭干河、迪那河、孔雀河、車爾臣河和克里雅河。仔細考慮酈道元的描述，筆者認爲，托勒密所說的兩條河恰好可以和酈道元的“南河”、“北河”說相對應。

筆者以爲，這裏應當回到托勒密原文裏提及河流源頭的諸多山系的名字來考慮。首先考慮的應該是鮑提索斯河，其三個源頭所發源的山系包括卡西亞山、奥托羅戈拉斯山和埃莫達山。卡西亞山顯然是指喀什地區的山系，埃莫達山則經考證爲昆侖山。至於奥托羅戈拉斯山，其名字很可能來自梵語 Uttarakuru（北俱盧州之名）[103]，是一處傳說中的山地。進一步看奥伊哈爾德斯河，其源頭的山區包括奥扎基亞山（即天山）、阿斯米拉亞山（如前述，天山或昆侖山東段）和卡西亞山。奥托羅戈拉斯山和阿斯米拉亞山的位置固然還未確定，但是托勒密給出了兩條河流在這兩座山發源地的經緯度。奥伊哈爾德斯河在阿斯米拉亞山源頭的經度是 174 度，緯度是 47 度 30 分；鮑提索斯河在奥托羅戈拉斯山源頭的經度是 176 度，緯度是 39 度。顯然，兩個源頭南北相距很遠。但是在最西邊兩條河在卡西亞山的源頭，奥伊哈爾德斯河源頭是經度 161 度和緯度 44 度 15

分，鮑提索斯河源頭是經度160度和緯度43度。如果我們考慮到酈道元提出的南北兩河並行的觀念，奧伊哈爾德斯河應當指酈道元記載的“北河”，而鮑提索斯河則是“南河”。兩河同源自卡西亞山的源頭分別應指葉爾羌河和喀什噶爾河，奧伊哈爾德斯河在奧扎基亞山的源頭是阿克蘇河，在阿斯米拉亞山——這裏可以確認爲天山東段——的源頭是開都河，最後流入蒲昌海的（酈道元最後稱的“河水”）是孔雀河。至於鮑提索斯河在埃莫達山的源頭，可以認爲是于闐河，這樣其在奧托羅戈拉斯山的支流即指的是且末河——依王守春先生說，葉爾羌河、于闐河和且末河共同構成了塔里木河在唐代以前的河道。[104] 至於兩河之得名，Oichardes與Tochara（吐火羅）或Taklimakan（塔克拉瑪干）中的Takli有一定的對音關係（詞首輔音丟失）；而Bautisos可能和西藏西北部的Bön/Bod（苯/蕃）之名有關。當然這裏關於對音的問題只是一種推測。[105]

至此，筆者將托勒密和酈道元作品中對塔里木盆地水系的觀念進行對比，從而認識到當時的中國和希臘羅馬世界對新疆地理的基本知識是如此相似，而早先托勒密對水文的認識與酈道元有驚人的相似：二人都認爲在這一地區有兩條並行的河流，分別有不同的源頭。當然，距離新疆地區遙遠的托勒密並沒有酈道元所獲得的那麽多的知識，也沒有記錄到最後的“河水”。但是他的記載已經足够令我們對當時希臘羅馬世界對新疆地區的瞭解程度感到震驚。

托勒密的知識究竟來自何處？顯然是馬里努斯的記載。這一點他自己已經在著作中說明。[106] 由此我們可以進一步認爲，馬其頓商人梅斯的代理人商團的確到達了西域地區，獲得了關於這一帶的知識。那麽我們可以認定馬里努斯—托勒密時代記載的賽里斯至少包

括塔里木盆地的大部分地區。彼時正值東漢大力經營西域，因此賽里斯籠統地包括西域與漢王朝統治區腹地，也是合情合理的。

（三）誰是賽里斯人——文獻的考證

最後的問題是，究竟誰是西方人筆下的賽里斯人呢?

解答這一問題，需要從希臘羅馬文獻敘述中的兩個方面來考慮：賽里斯人的體貌特徵和賽里斯人的社會生活特點。作爲整體的古希臘羅馬文獻提供的證據是多面的，在很多地方甚至是相互矛盾的。然而不同史料提供的信息卻各自有其特點，反映的不衹是遙遠的東方世界的真實，更有作家的想像。也許可以說，古典作品中任何關於賽里斯人的記載都在回答"誰是賽里斯人"這個問題。每個人的腦海中都留有自己的印象，這種印象當中誇張的特點是屢見不鮮的。[107]

如果排除克泰夏斯，黃金時代詩人和斯特拉波（引述前人）的記載是最早關於賽里斯人的西方文獻。賀拉斯和斯特拉波都提到了賽里斯和巴克特里亞、帕提亞的接近和密切關係，這可以聯繫到張騫出使西域以後中國和大夏、安息使節的頻繁來往。[108] 斯特拉波還提到，賽里斯是和塞種人（Saka）、斯基泰人一起位於印度北面的。究竟這些和大夏、安息來往的"賽里斯人"是不是現在我們所認爲的中國人，古典學家如塔恩（W. W. Tarn）[109] 和利伯曼都持懷疑態度，而後者的解釋比較有說服力——尤其是在他參考了老普林尼的描述之後。

梅拉特別是老普林尼的記載詳細介紹了前人未曾提及的賽里斯人的情況。兩人都提及了賽里斯人奇特的貿易習俗。而老普林尼更

是提到了“紅色頭髮、天藍色眼睛”的賽里斯人。這個記載比奧維德關於賽里斯人皮膚黝黑的詩句更明確。這樣的相貌並不是我們今天所見中國人的模樣。

利伯曼對此給予了一種比較有說服力的解釋：“正如生活在羅馬邊境之外的人會將羅馬帝國統治下的敘利亞人、希臘人和小亞細亞的居民稱爲羅馬人一樣，錫蘭人把生活在漢帝國境內的這些並非中國人的居民稱爲賽里斯人。”因此他推斷，普林尼筆下的“賽里斯人”就是生活在新疆地區的古代印歐人種。[110]

體質人類學和遺傳學的研究證明，在絲綢之路上的商人進入賽里斯國之後，他們所見到的居民的確和現在的歐洲人並沒有區別。[111]至於老普林尼記述中所強調的身材高大、紅髮藍眼等特徵，恰恰是區別於印度洋地區生活的錫蘭人的。

老普林尼筆下作爲貿易商品的賽里斯鐵第一次見載於希臘羅馬文獻。[112]余英時先生在他對漢代貿易論述的著作中詳細考察絲綢之路貿易後，談到了鐵器輸出的問題。[113]在漢政府限制鐵器輸出的情況下，賽里斯鐵受到羅馬人的歡迎，而余英時的考證也說明相當一部分“賽里斯鐵”是來自中亞的遊牧民族或匈奴人地區，也完全可能來自西域。老普林尼所提到的“皮貨”並不是中國出口的主要商品。如果他所指的“賽里斯人”的確指絲綢之路上的某個中間商，他們不止從中國人處獲取絲綢和鐵，還從遊牧民族處獲取皮貨。德尼斯提到的“賽里斯國內的蒙昧部族”，也許與老普林尼筆下賽里斯出口的皮貨有一定的關係。

這一時期，關於賽里斯人體貌和習俗的特徵，大都體現了古代新疆居民的特點。例如，斯特拉波和老普林尼（還有克泰夏斯和琉

善）筆下的賽里斯人是長壽的民族。我們注意到，直到今天，新疆的維吾爾族居民還以長壽而聞名。[114]

反映賽里斯人武力的描寫也集中於這一時期希臘羅馬作家的筆下：賀拉斯和查理同的賽里斯弓箭，普羅佩提烏斯的賽里斯戰車。加上同時代的老普林尼、斯塔提烏斯對賽里斯人富裕的說法。在當時羅馬帝國作家的眼中，對遠方賽里斯人形成的認識絕不僅僅是一個“爲羅馬人提供服裝”的商業民族，而是強悍的國家力量。正如弗洛魯斯會提到賽里斯的使節那樣，射出賽里斯利箭的正是神秘國度裏“秀髮馨香的王孫”[115]。這裏反映的國家力量——從王孫和使節的形象，到真實的武器，不會衹是作家的憑空想像。如果說其他的內容很多是西域民族的特點，那麼，在這一段描述中，可以捕捉到漢帝國的影子。

此後到 3 世紀，巴爾德薩納敘述了賽里斯人的法律和習俗，其敘述中非常理想化的形象與前人又完全不同。巴爾德薩納對話中的賽里斯很像是對古代中國儒家禮教社會的轉述。[116] 自此以後羅馬宗教作家對賽里斯的記載，大都涉及風俗習慣。相比於對外貌和貿易的描寫，這些瞭解又深入了一個層次。中國社會成爲一種嚴格人文禮教的理想社會的寫照。長壽和道德高尚、社會秩序井然，不惟是羅馬社會中宗教作家追求崇高社會倫理的祈願，也是中國儒家說教中的理想社會。口傳的說教理想取代歷史的真實，成爲羅馬基督教作家筆下對異教倫理的辯論材料。而正在這個時候，中國正悄然經歷着來自印度的宗教洗禮：魏晉時期佛教傳入中土，像基督教改變羅馬帝國一樣，深刻地改變了中國社會。3 世紀下半葉敘利亞哲學家波爾菲里（Porphyry of Tyre）記載，巴爾德薩納曾經接觸過來自印

度、經敘利亞出使羅馬皇帝埃拉加巴盧斯（Elagabalus，218—222 年在位）宮廷的“婆羅門”（Brachmanes）和“沙門”（Sarmanaioi）。[117] 也許是這些印度來使向巴爾德薩納透露了關於東方法律與風俗的知識。[118]

晚期羅馬帝國的劇變和薩珊波斯的崛起阻礙了陸路交通，自此以後出現的賽里斯形象，沒有超過對這一民族風俗和禮教的認識。事實上，自從 363 年皇帝約維安（Jovian, 363—364 年在位）被迫與薩珊波斯媾和後，羅馬帝國再也沒有經略東方的能力，很快陷入蠻族入侵之中。直到 5 世紀下半葉，薩珊波斯同樣陷入草原民族入侵，殘留下半壁江山的拜占庭帝國才在與求援的波斯國王的討價還價中打開了向東發展的視野。

以上古希臘羅馬文獻中的賽里斯人形象，清楚地透露出這樣的訊息：古代西方對賽里斯人的認識是逐漸發展的，賽里斯人一開始並非我們今天意義的“中國人”。老普林尼的記載是里程碑式的敘述，他對賽里斯人外貌的描述非常清楚地表明，“賽里斯”這一稱號是指漢代西域諸國人民的。[119] 而此後的羅馬人的認識則是層層遞進的。這一點與希臘羅馬地理學的認識發展頗爲類似。

與地理知識的發展有所不同，希臘羅馬文獻中對賽里斯人的認識不僅變得更加細緻，而且在認識層面上有所轉移。開始的文獻記載主要強調賽里斯人與絲綢貿易的關係，用大量筆墨描述賽里斯神奇的紡織技術和奇特的貿易習俗。此後對賽里斯人的描述則逐漸轉移到社會生活的方面，例如蓋侖描述了賽里斯蘋果，埃彼法尼烏斯則講到了賽里斯男性和女性之間的關係。與越來越精確的地理知識不同，理想化的表述成爲貫穿希臘羅馬文獻對賽里斯人的想像的一

根主軸。由於其間諸民族、國家的重重阻隔，盛極一時的羅馬帝國和中國的漢晉帝國之間並未建立起直接而穩定的陸路聯繫。[120] 停滯在想像中的賽里斯，逐漸淡出了用希臘語和拉丁語寫作的東西教會作家筆下真實的歷史。直到蒙古和平時期東來的天主教傳教士收集關於遠東的知識之時，西方對東方的認識才趕上並最終超過了古典時代的水準。而這個真實的中國早已不是古代賽里斯的模樣。對於翻過中世紀一頁的歐洲教會使節而言，希臘羅馬作家的記載不過是神話傳說，而那個神話傳說風靡於世的時代正處在啟蒙思想大放光芒的前夜。

四、“賽里斯”記憶的尾聲

（一）遠方的映像——作爲東西方交往史料的價值

賽里斯的形象究竟是中國歷史的範疇，還僅僅是一個西方古典意義的世界歷史（the ecumenical history）的延伸？可以簡單地認爲，賽里斯問題不過是西方古典文獻學範疇內的概念討論。但是當越來越多的中國研究者，特別是西域史研究者引用西方古典文獻作爲自己研究的例證時，我們不能拒絕賽里斯這個遠方的印象侵入祇留下自己印象的中國歷史。不僅是托勒密和阿米安，幾乎所有晚近的研究者都確認了石塔作爲賽里斯西界的位置。賽里斯這個遙遠的形象和中國當今的地理位置已經不可避免地在地圖上重合了。

將西方古典文獻作爲中國歷史的史料來源之一，這些來自歐亞大陸彼端的史料價值能有幾何？

在地球上現存不曾中斷的文明當中，中國文明的歷史最爲悠久，保存的古文獻最爲豐富。中國的古典文獻研究也最爲發達，從先秦兩漢以降就形成了自身的文獻學研究方法和體系。放眼全世界，可能早於中國文明而發展成型的兩河流域文明和埃及文明成果，隨著後世紛亂的戰事與征服者的鐵蹄，大都湮沒在滾滾黄沙中，直到近代以來才被考古發掘所重新發現和解讀。由此發展出的亞述學、埃及學和伊朗學等研究，基本上是以解讀古代寫本爲研究重點，其學科歷史並不超過近代西方勢力入侵伊斯蘭世界的歷史。

在西方，希臘和羅馬吸收了近東兩大文明的成果，發展起自己獨特的文明。儘管經歷了多次的蠻族入侵所導致的社會經濟文化危機，以希臘羅馬文明爲根基的西方文明一直傳承到今天，和中國文明一樣免遭中斷的命運。西方文獻幾經易手，其史料的保存殊爲不易——古典西方學術的中心雅典、亞歷山大、羅馬和君士坦丁堡，在歷史上多次受到肆意的毀壞，學院被取締，圖書館被毀棄，文獻被當作燃料焚燒。

儘管史料的保存非常有限，西方古典文獻的研究自古典時期卻一直未曾中斷過。希臘語和拉丁語在東西基督教會語言中的傳承，以及教會對文獻的保存和編輯（也是删節後不完整的保存），傳遞了西方古典文獻研究的火種。阿拉伯世界對文獻的保存和研究也提供了大量有益的補充。文藝復興時代的古典文獻研究奠定了當今西方古典學的基礎。

西方古典文獻作爲在全世界唯一能與中國古典文獻相比肩的古文獻——無論是從數量還是可信度上，都可以爲印證同一段歷史提供幫助。例如在對中亞、波斯和印度的研究中，西方古典文獻和中

國古典文獻都發揮着極爲重要的作用，但其揭示的側面卻各不相同。

對比關於東西方交往的中西古文獻史料的特點，從文獻作者的個人背景來說，中國的史料大都出自官修史書，作者是史官、學者、士大夫階層，除了經略西域的政府官員外，關於外國的史料並非出自筆者自己的遊記（往來西域僧人的遊記除外）。西方古典文獻則多出自私家之筆，其中雖不乏相互抄襲之作，卻也尊重原作者的文風和見聞的完整性。關於東方的記載，大都來自往來商旅的介紹。

由此體現在中國官修史書的風格中的是，特別強調政府行爲，缺少對微觀環境的認識。這尤其體現在中國史書對西域風土人情的處理上。凡是涉及到中原王朝的歌功頌德類型的文字，西域傳必然大書特書；對當地的風俗和特產，除了珍奇異玩外大都忽略，難尋商人活動的蹤跡。反之，西方古典文獻的記載多出自作者個人的視角，加以作者本人的思考和議論，比較少體現政府的意志。與中國文獻相比，體現在史料中的政府行爲非常少見，商旅活動的細節卻多了很多，文獻中留下了商人口述的記錄。

將西方古典文獻作爲中國歷史的史料來使用，特別是作爲近年來不斷出土的絲綢之路沿途考古學證據的一種旁證，拓寬了中國歷史研究者的視野。

（二）絲綢與賽里斯——歷史的可能與誤讀

回到西方文獻學的視角來看，同樣值得回味的是，賽里斯的印象，是否掩飾了歷史的可能，從而造成了西方對於遠東乃至整個東西交通史的一種誤讀？

自 1877 年李希霍芬提出了“絲綢之路”這一名詞以來，以後的

學者就用以命名從中國腹地出發，到地中海地區的貫穿歐亞大陸商貿和文化交往之路。[121] 這一名詞現在已成爲歐亞大陸東西交通綫的象徵，衍生出了草原絲綢之路、海上絲綢之路等稱謂。“賽里斯”這一名詞也被從語言學和文獻學的角度與絲綢相聯繫。

現存的文獻中關於賽里斯的原始記載出自希臘羅馬作家之手，集中於公元前 1 世紀至公元 3 世紀，即羅馬共和國末期和帝國前期。由於絲綢這一奢侈品在此時期的特殊地位和羅馬對絲織品的狂熱追求 [122]，賽里斯作爲絲綢提供者的身份，在古典作家，特別是與上層統治者聯繫緊密的詩人、文學家、辯論家筆下得到了放大，有時（例如在老普林尼筆下 [123]）成爲作者反對奢侈風氣的事例。而在早期古典文獻中受到特別關注的賽里斯人的其他特徵，如長壽、能征善戰、高大，以及奇特的貿易方式等，卻隨着時間的流逝而鮮有記錄。記錄者總是青睞名家名篇，並不以文采見長的更爲嚴謹的作者則多被遺忘。賽里斯的印象與絲綢之路的聯繫，使西方學者着力於樹立一種這樣的印象：絲綢的生產者和貿易者。在這裏附帶一提的是，中國在西方古典文獻中更多地以一個商業的形象出現，體現了西方古典文獻中大量記錄商業的特徵。[124]

值得懷疑的不僅是，絲綢之路本身能否承載絲綢這一祇有少数羅馬人才能擁有的奢侈品的貿易量，連絲綢提供者賽里斯人和絲綢的聯繫也可能是一種本末倒置。雖然通古斯語系諸語言中“絲”的發音被認爲和“賽里斯”有相似之處，但我們不能清晰勾畫出“絲”這一詞彙從漢語傳遞到希臘語、拉丁語的路徑。與這一論證思維相反的是，作爲“絲綢”的 sericum 這一名詞，是從 Seres 這一表示民族的名詞演化而來的。以產地指代物產的現象，在貿易史上屢見不

鮮，如布爾努瓦指出的“南京紫花土布”、“阿斯特拉罕卷毛羔皮”等那樣。[125]

歷史由於其文獻材料的有限性，爲解釋者提供着種種不同的可能。西方學者從古典文獻出發的解釋，往往因而受制於古典文獻本身的有限性。由於絲綢及絲綢貿易在古典世界的特殊地位，古典作家獲得了一個先入爲主的印象——賽里斯與絲綢的聯繫，並且由於絲綢生產的神秘特點，作家以想像的筆觸，將浪漫的情調賦予賽里斯和賽里斯織物的生產，古典著作中大量運用的修辭技巧誇大了絲綢生產在賽里斯人生活中的重要性。在現代文獻學者的眼中，賽里斯和絲綢的聯繫也由於史料本身的引導而過分引人注目。

回到本文立論的主題，賽里斯這一印象本身，如果不是僅僅來自絲綢提供者這一商業化的角色，它的原象意義何在？經過抽繭剝絲的清理，從希臘羅馬作家對賽里斯的描述中，浮現的是遠方一個強大富饒國度的輪廓。其人民擁有強健的體魄和非同尋常的壽命，民風爲羅馬道德家所稱道，各種珍奇物產特別是神秘的織物吸引着羅馬的貴族。他們熱愛和平，但弓箭精良、戰車神速，是出色的戰士。賽里斯的存在吸引了羅馬這個試圖將“已知有人居住的世界”[126]實現盡可能的統一的帝國。它既是帝國重要的交易夥伴，又是完全缺乏瞭解的強悍對手。絲綢在這裏的意義象徵了商業的、和平的一面，但也正如布爾努瓦在他的《絲綢之路》前言中所描繪的那樣，絲綢在羅馬人的對手波斯人那裏，成爲了“毀滅性的戰役中使羅馬軍團眼花繚亂的、繡金的、顏色斑爛的軍旗”[127]。絲綢在羅馬人的視野裏不僅是奢侈的象徵，也是霸權的標誌。只是由於中西古典文獻給我們提供的信息著眼點如此不同，在指出中國文獻反映官方作

爲這一特點的同時，不能忽略西方文獻中誇大了的商業化特徵，而將一個國家整體的形象聚焦在一種商品上。

結語——關於賽里斯的映像與幻想

通過以上對原始文本的分析和對“賽里斯”相關問題的考證，本文得出如下的結論：

第一，西方古典文獻中對“賽里斯”的記載，體現了西方世界對遠東認識的不斷發展。最早的“北風以外的人”還衹是傳說，後來對賽里斯織物的種種猜測和對賽里斯人外貌、地理位置乃至社會習俗的描繪，逐漸聯結爲西方文獻中清晰的輪廓。隨着東西方交往歷史的變幻，西方古典文獻中對遠東的認識由最初的想像，在希臘化時代以後逐漸清晰，而後又在羅馬帝國衰落之後陷於中斷。關於“賽里斯”的記載，是西方人腦海中遠東的映像。

第二，西方古典文獻中對“賽里斯”的記載，體現了希臘羅馬世界自身的時代特徵。從希臘化時代對東方地理認識的拓展，到羅馬帝國黄金時代、白銀時代的輝煌，再到帝國中期社會宗教倫理的危機和晚期基督教文化傳統的確立，都可以在文獻記錄者關於賽里斯的記載中找到蹤跡。作家自身的經歷、政治觀點、宗教信仰也反映在這些看似僅僅是片言隻語的文字中。關於“賽里斯”的記載，也成爲了西方世界自身歷史的映像。

第三，不可忽視的是，在直接交往非常匱乏的狀況下，西方古典作家往往依靠想像來填補對東方瞭解的缺失。即使在東漢與羅馬

帝國都處於穩定發展中的公元 2 世紀，陸路交通也受到中間力量巨大的阻隔。因此錯誤的地理位置、奇特的風俗行爲和關於絲織品的種種傳說，都成爲西方作家幻想的產物。由這些幻想構建的賽里斯形象是高度理想化的，有時是強大的國家，有時又是高尚的人民。總的來說，這種對遠方“他者”的幻想是友善的，其中隱約透露著對中國文明的尊重。

第四，從歷代研究者剝繭抽絲的努力中，我們可以看到西方文獻中關於“賽里斯”的記載對於當代的重要意義。來自不同國家、不同領域的學者，以各自獨特的研究視角切入，試圖對曾經繁盛的兩大古文明之間相互的印象追本溯源。近代史上最著名的地理學家如洪堡和李希霍芬、探險家如斯坦因、漢學家如伯希和與白鳥庫吉，都深入探討過這個問題。在我們研究西方人眼中的中國的時候，曾經承載了千年印象的賽里斯，無疑有著不可替代的地位。相信今後的研究也能夠從不同的角度得出有意義的結論。

第五，本文試圖從多個角度爲“賽里斯”的記載在東方溯源。從語源和地理的努力來看，“賽里斯”的源頭都存在很大的爭議。可以確定的是，“賽里斯”的語源來自漢語，關於“賽里斯”的地理溯源也不外乎歷史上中國的版圖境內。但是應強調一點，“賽里斯人”和古代中國人是不能等同的。“賽里斯人”從一開始就是一個想像中的模糊概念，從記載中的行爲到對其地理位置的描繪，沒有一點是確鑿的對中國的直接認識。固然，“賽里斯人”所表現的社會習俗和我們所知的古代中國人相當，在當時集大成的托勒密地理學著作中，“賽里斯國”的首都也在今天中國的腹地。甚至筆者也認爲關於“賽里斯”的史料可以作爲中國歷史的旁證來引用。但即使如此，言之

鑿鑿地把“賽里斯人”等同於中國人，並不是嚴謹對待這一複雜問題的態度。

附：語言學縮略語表

Arab.	阿拉伯語
EMC.	早期中古漢語
Gāndhārī	犍陀羅語
Gr.	古希臘語
Insc. Syr.	敘利亞語銘文
Kirghiz	吉爾吉斯語
Kor.	韓語（朝鮮語）
Lat.	拉丁語
Manchu	滿語
Mong.	蒙古語
NPers.	新波斯語
OC	上古漢語
Parth.	帕提亞語
PMong.	原始蒙古語
PTurk.	原始突厥語
Skt.	梵語
Sogd.	粟特語
Syr.	敘利亞語

■ 注釋

[1] Pelliot, Paul, *Notes on Marco Polo,* Paris: Imperie Nationale, 1959-1973, p. 265.

[2] Herrmann, Albert, *Die alten Seidenstrassen zwischen China und Syrien: Beiträge zur alten geographie Asiens,* Berlin: Weidmann, 1910, p. 18.

[3] 轉引自 Laufer, Berthold, *Sino-Iranica: Chinese contributions to the history of civilization in ancient Iran, with special reference to the history of cultivated plants and products,* Chicago: The Blackstone Expedition, 1919, p. 538。

[4] Ibid.，p. 539, p. 612。

[5] Moule, Arthur Christopher, *Christians in China before the year 1550,* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930, p. 23.

[6] Herrmann, Albert, *Das Land der Seide und Tibet im Lichte der Antike,* Leipzig: K. F. Köhlers Antiquarium, 1938, p. 27.

[7] 這裏指粟特語 Sogd. *Srγ* 和《大秦景教流行中國碑》敘利亞文碑銘中的 Insc. Syr. *Srg*。

[8] 下面的幾组中没有提及疏勒的古音 *Sarag，其原因如下文所述。

[9] 與 *Sarag* 並稱的中國首都是 *Khumdan/Khubdan*，在粟特語文獻、《大秦景教流行中國碑》敘利亞文碑铭和後世的阿拉伯波斯文獻中常見，在最早的粟特語文獻中指長安。

[10] 參見林梅村：《公元 3 世紀的西域紡織物》，見林梅村著：《古道西風——考古新發現所見中西文化交流》，生活・讀書・新知三聯書店 2000 年版，第 372 頁。

[11] 保薩尼亞斯說“賽里斯人不稱之爲‘賽兒’，而另有他名”，見裕爾撰，考迪埃修

訂：《東域紀程錄叢》，張緒山譯，雲南人民出版社 2002 年版，第 168 頁。

[12] 據潘文，此詞見於《漢書 · 地理志》颜師古註、《廣雅》及《急就篇》。參見潘悟雲：《朝鮮語中的上古漢語借詞》，《民族語文》2006 年第 1 期，第 5 頁。

[13] Pulleyblank, Edwin G., "The consonantal system of old Chinese: Part II", *Asia Major,* 9 (1973), p. 230. 潘悟雲，注 12 所引文，第 5—6 頁。

[14] 但是正如蒲立本所指出的，希臘、拉丁語中的 -k 語尾實際上更有可能是從 Σῆρες/Seres 衍生出来的形容詞構型，參見 Pulleyblank, 注 13 所引文 , p. 229。

[15] 可補充的一處證據是阿爾泰語中表示"白色"或"黄色"的一詞 PMong. **sira*; PTurk. **siarig*，參見 Starostin, S. A. et al., *Etymological Dictionary of the Altaic Languages,* Leiden; Boston: Brill, 2003, II, pp. 1264-1265。上述詞源辭典的作者認爲最初的詞源是指"白色"，這也許和白絹的顏色有關。

[16] 在這裏，阿爾泰語言可能成爲漢語和印歐語詞彙接觸的媒介。關於上古時期阿爾泰語言和漢語、印歐語可能存在的密切接觸，請參見 Chen Sanping, "Sino-Tocharo-Altaica – Two Linguistic Notes", *Central Asiatic Journal,* 42 (1998), pp. 24-39。

[17] 潘悟雲，注 12 所引文，第 6 頁。

[18] 例如持複輔音說的蒲立本就把"絲"的上古音構擬爲單輔音的 *sĥ，參見 Pulleyblank, 注 13 所引文 , p. 215。

[19] Isidore of Seville, Orig., IX, 2, 40.

[20] 其說見 Marquart, Josef, *Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüges*, Leipzig: Dieterich, 1903, p. 90, 以及 Marquart, Josef, *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i,* Berlin: Weidmann, 1901, pp. 282-284。

[21] 括號內早期中古漢語音取自蒲立本所擬音，參見 Pulleyblank, Edwin G., *Lexicon of Early Middle Chinese, Late Middle Chinese and Early Mandarin,* Vancouver:

University of British Columbia Press, 1991。下同。

[22] Pelliot, 注 1 所引文 , p. 266。

[23] Ibid. , p. 200.

[24] 還可能包括一個犍陀羅語詞：Gāndhārī. *Suliǵa*，見 Tremblay, Xavier, "Kanǰakī and Kāšγarian Sakan", *Central Asiatic Journal*, 51 (2007), p. 67。

[25] Tremblay, 注 24 所引文 , p. 68, nt. 21。其原文爲"馬夸特將詞源比定爲'絲'並未注意到恆定出現的 l，因此是不能成立的"（*Marquart's etymology through the name of the 'silk' [sic] disregards the constantly attested l and is thus impossible*）。

[26] 蒙唐均學長相告，日本學者吉田豐從文獻學的角度排除了 Sogd. *Srγ* 指疏勒的說法。可惜筆者未見其論，故無法加以評價。

[27] 嚴格地說，疏勒並不是城市的名稱，而是喀什所在的古國名，其城市的名稱是與"喀什"或"喀什噶爾"同源的伊朗語詞，參見 Tremblay, 注 24 所引文 , pp. 65-66。在托勒密著作中對應的地名是 *Kasia chora*（凱西亞）與 *Kasia ore*（凱西亞山），參見 Ptolemy, *Geography,* VI, 15-16。

[28] 全文譯文及圖片見 Sims-Williams, Nicholas, "Sogdian Ancient Letter II", *Monks and merchants: Silk Road treasures from Northwest China,* New York: Harry N. Abrams with the Asia Society, 2001, pp. 47-49。

[29] 較早將其時間比定爲公元311年後並將其地點比定爲洛陽的說法由哈隆（Gustav Haloun）提出，參見Henning, W. B., "The Date of the Sogdian Ancient Letters", *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies,* 12 (1948), pp. 602-604。

[30]《大正藏》第 54 册，第 1191 頁上、1201 頁上。

[31] 原文及譯文見 Moule, Arthur Christopher, *Christians in China before the year 1550,* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930, p. 49。

[32] Pelliot, Paul, " « Šul » ou Sarag (?)", *Journal Asiatique,* 211 (1927), pp. 138-141.

[33] 見何尊銘文（《殷周金文集成》6014）；《尚書 · 周書 · 多士》稱“天邑商”。

[34]《史記 · 周本紀》。出自《逸周書 · 度邑解》。

[35]《尚書 · 周書 · 康誥》。

[36]《今本竹書紀年》卷下：“遷殷民於洛邑，遂營成周”。另見《尚書 · 序》。

[37]《尚書 · 周書 · 召誥》。

[38]《尚書 · 周書 · 洛誥》。

[39] 朱鳳瀚：《〈召誥〉、〈洛誥〉、何尊與成周》，《歷史研究》2006 年第 1 期，第 3—12 頁。

[40]《史記 · 周本紀》。

[41] 朱鳳瀚，注 39 所引文，第 10、14 頁。

[42]《逸周書 · 作雒解》。

[43]《左傳 · 桓公二年》。

[44] Boodberg, Peter A., “Sarag and Serica”, in *Selected Works of Peter A. Boodberg,* compiled by Alvin P. Cohen, Berkeley: University of California Press, 1979, pp. 147-149.

[45] 此點經張緒山先生提示，謹表謝意。

[46] D. D. Leslie, and K. H. J. Gardiner, *The Roman Empire in Chinese Sources,* Roma: Bardi Editore, 1996, pp. 253-254. 這一比定並非蓋棺論定，相關的爭議參見張緒山：《百餘年來黎軒、大秦研究綜述》，《中國史研究動態》2005 年第 3 期，第 11—19 頁；龔纓晏：《20 世紀黎軒、條支和大秦研究述評》，《中國史研究動態》2002 年第 8 期，第 19—28 頁。

[47] 例如 s/š 音節可能反映了“適洛”、“舍洛”之類的動賓組合，相似的例子是土耳其人對伊斯坦布爾（Istanbul）的命名，來自希臘語 *εἰς τὴν πόλιν*（“進城去”）。此外，據唐均學長相告，吉田豐提出 Sarag 的詞源可能是“西洛”。筆者未見其論述，但以“西洛”爲宋代之稱，宋之前文獻中衹有唐代編纂的《陳書 · 徐陵傳》

裹的“東平拱樹，長懷向漢之悲，西洛孤墳，恆表思鄉之夢”一句（另見《文苑英華》卷 690）。因此“西洛”之名在關於 Sarag 最早記錄的 3 世紀就出現的可能性很小。

[48] 從古希臘羅馬地圖繪製學發展的角度討論賽里斯的問題，可資參考的重要著作是 Herrmann, 注 6 所引文 , pp. 41-54。在此處黑爾曼討論了托勒密之前地圖繪製的發展。而在同書 pp. 55-152 中，黑爾曼討論了托勒密關於賽里斯及其附近地區的地圖繪製。對此後如奧羅修斯地圖繪製的討論，請參見 Merrills, Andrew H., *History and geography in late antiquity,* Cambridge: Cambridge University Press, 2005。

[49]《帕提亞驛程志》現僅存片斷，余太山先生已將此著作譯爲中文，參見余太山：《伊西多爾〈帕提亞驛程志〉譯介》，《西域研究》2007 年第 4 期，第 5—16 頁。

[50] Berggren, Lennart and Alexander Jones, *Ptolemy's Geography: an annotated translation of the theoretical chapters,* Princeton: Princeton University Press, 2000, pp. 145-147.

[51] 余太山，注 49 所引文，第 5 頁。

[52] 余太山，注 49 所引文，第 11—13 頁。據此，有學者認爲托勒密的行程記述有誤。參見 Berggren and Jones, 注 50 所引文 , p. 151。

[53] Schoeni，又稱爲波斯里，50 雪尼合 1500 斯塔迪亞（希臘長度單位），約合 235.5 公里。

[54] 平原上的卡爾查延（Khalchayan，在今烏茲別克斯坦的德諾夫附近）是公元前後月氏—貴霜人的一處重要定居點。

[55] Stein, M. Aurel, *Innermost Asia: detailed report of explorations in Central Asia, Kan-su, and Eastern Iran carried out and decribed under the orders of H. M. Indian Government,* Oxford, Clarendon, 1928, II, pp. 848-850. 參見斯坦因：《亞洲腹地考古

圖記》第2卷，巫新華等譯，廣西師範大學出版社2004版，第1151—1154頁。達劳特-庫爾干則位於阿賴（Alai）谷地。到1910年，戈岱司和黑爾曼都傾向於他的比定，例如，在黑爾曼1910年著作中所附地圖上的路綫就與斯坦因的路綫吻合。

[56] See Coedès, Georges, *Textes des auteurs grecs et latins relatifs a l'Extrême-Orient depuis le IVe siècle av. J.-C. jusqu'au XIVe siècle,* Paris: Ernest Leroux, 1910, XXI.

[57] Berggren and Jones, 注 50 所引文 , p. 151。

[58] 作出這一比定的學者還包括最早的李希霍芬、裕爾（儘管他的態度不是很清楚），以及黑爾曼。參見 Richthofen, Ferdinand Freiherr von, *China, Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien,* Berlin: Dietrich Reimer, Vol. I, 1877, pp. 495-498; Yule, Henry, *Cathay and the way thither,* rev. by Henri Cordier, London: the Hakluyt Society, 1915, vol I, Note II, p. 190, nt. 5; Herrmann, 注 6 所引文 , pp.102-105。李希霍芬和裕爾所比定的路綫從巴克特拉出發以後的路程與斯坦因稍有不同，在此不作詳細論述。

[59] Ptolemy, VI, 13. Richthofen, 注 58 所引文 , p. 500。參見 Coedès, 注 56 所引文 , pp. 44-45。

[60] 採此說者見 McCrindle, John Watson, *McCrindle's Ancient India as described by Ptolemy,* a facsimile reprint edited with an introduction, notes and an additional map by Surendranath Majumdar, Calcutta: Chuckervertty, Chatterjee and co., 1927, p. 12。祁利尼從托勒密記載的經度推斷，塔什干不應當是石塔的候選。參見 Gerini, G. E., *Researches on Ptolemy's geography of Eastern Asia (Further India and Indo-Malay archipelago),* London: Royal Asiatic Society, 1909, pp. 15-19。從緯度来說，自巴克特拉向北行，翻越吉薩爾山繼續向北下到澤拉夫善河（Zerafshan）谷地轉向東，才到達塔什干，這並不符合托勒密的敘述。對此說文獻學角度的駁斥請參見白鳥

庫吉：《プトレマイオスに見えたる葱嶺通過路に就いて》，《西域史研究》下卷，岩波書店 1981 年版，第 8—9 頁。

[61] 從巴克特拉出發，到塔什庫爾干需要經過的距離太長，而且到達塔什庫爾干之前並沒有一條直通的山谷，而是有一段向北的急彎。到達塔什庫爾干之後，向東的山系（昆崙山）也並未“向東延長”，與從南而北的山系聯結。其他的一些問題可參見楊共樂：《“絲綢之路”研究中的幾個問題——與〈公元 100 年羅馬商團的中國之行〉一文作者商榷》，《北京師範大學學報》（社會科學版）1997 年第 1 期，第 110 頁。

[62] 一說認爲石塔位於吉爾吉斯斯坦的奧什（Osh），持此說者如 Rapin, Claude, “L'incompréhensible Asie centrale de la carte de Ptolémée. Propositions pour un décodage”, *Bulletin of the Asia Institute,* 12 (1998), p. 218。但從瓦赫什河谷經此處到喀什的路綫是繞路的，該作者並未對此作出解釋。

[63] 對這一點白鳥庫吉和蘇聯學者的研究都特別提及，參見白鳥庫吉，注 60 所引文，第 16—17 頁。*Vostochnyi Turkestan v Drevnosti i rannem srednevekov'e (Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье),* eds. by B. A. Litvinsky et al., Moscow: NAUKA, 1988, vol I, p. 366.

[64] 白鳥庫吉，注 60 所引文，第 18—28 頁。

[65] 白鳥庫吉，注 60 所引文，第 28—37 頁。

[66] 例如王小甫：《七至十世紀西藏高原通其西北之路——聯合國教科文組織（UNESCO）“平山郁夫絲綢之路研究獎學金”資助考察報告》，原載《春史卞麟錫教授停年紀念論叢》，韓國釜山圖書出版公司 2000 版，第 305—321 頁。

[67] *Vostochnyj Turkestan,* p. 367.

[68] Rapin, 注 62 所引文 , p. 218。

[69] Grenet, Frantz, “Nouvelles données sur la localisation des cinq yabghus des Yuezhi.

L'arrière plan politique de l'itinéraire des marchands de Maès Titianos", *Journal Asiatique,* 294 (2006), p. 328. 這一說法把東西方學者觀點對立深刻的两大問題聯繫起来了。

[70] Tremblay, 注 24 所引文 , pp. 65-67。儘管在文中指出了 Kasia 和漢文“葱嶺”之名稱的詞源學聯繫，但特倫布雷並沒有考慮距離葱嶺遙遠的喀什不是 Kasia 這一希臘名稱最初指稱的可能性。

[71] *Vostochnyj Turkestan,* p. 366.

[72] 參見 la Vassière, Étienne de, *Sogdian Traders: a history,* translated into English by James Ward, Leiden; Boston: Brill, 2005, pp. 35-41。

[73] Lerner, Jeffrey D., “Ptolemy and the Silk Road: from Baktra Basileion to Sera Metropolis”, *East and West,* 48 (1998), pp. 20-24.

[74] 白鳥庫吉，注 60 所引文，第 7 頁 :“杜撰放恣を極めた”。

[75] 這恰恰是白鳥庫吉批判西方學者看法的一點，他並不認爲托勒密使用了任何科學的手段，持相似看法者如 la Vassière, 注 72 所引文 , p. 37。

[76] Gerini, 注 60 所引文 , pp. 18-19。晚近的相似觀點參見 Lerner, 注 73 所引文 , p. 11。

[77] 托勒密的《地理志》全名爲 *Geographike Hyphegesis*，直譯爲“繪製世界地圖之指南”，反映了托勒密寫作此著作的主要目的。參見 Berggren and Jones, 注 50 所引文 , pp. 3-4。

[78] Herrmann, 注 6 所引文 , p. 93。

[79] 接受者如 Leslie and Gardiner, 注 46 所引文 , pp. 148-150; 懷疑者如 Chavannes, Édouard, “Les pays d'occident d'après le *Heou Han Chou*”, *T'oung Pao,* 8 (1907), p. 159。

[80] 長澤和俊 :《絲綢之路史研究》，鍾美珠譯，天津古籍出版社 1990 版，429—430 頁。

[81]《後漢書・班超列傳》。

[82]《後漢書・西域傳》。

[83] Alemany i Vilamajó, Agustí, "Maes Titianos i la Torre de Pedra (I): una font grega sobre els orígens de la ruta de la seda", *Faventia,* 24 (2002), pp. 117-118.

[84] 張緒山：《關於"公元100年羅馬商團到達中國"問題的一點思考》,《世界歷史》2004年第2期，第114頁。

[85] 張緒山，注84所引文，第113頁。

[86] 以上三說出處見 Cœdès, 注56所引文 , p. 180。

[87] *A Lexicon abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon,* Oxford: Clarendon, 1920, p. 445.

[88] Gerini, 注60所引文 , pp. 15-16; Berthelot, Andre, *L'Asie ancienne centrale et sud-orientale d'apres Ptolemee,* Paris: Payot, 1930, pp. 247-248。

[89] 關於將賽拉比定爲洛陽的討論還有很多，在此不一一詳述，可參見 Miller, James Innes, *The spice trade of the Roman Empire, 29 B.C. to A.D. 641*, Oxford: Clarendon, 1969, pp. 129-131。

[90] 對19世紀的討論請參見 Herrmann, 注2所引文，pp. 20-22。 20世紀以來的討論請參見 Janvier, "Rome et l'Orient lointain", pp. 278-282, 289-294。

[91] Étienne de la Vaissière, "The triple system of orography in Ptolemy's Xinjiang", in W. Sundermann, A. Hintze, F. de Blois (eds.), *Exegisti Monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams*, (Iranica, 17), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, pp. 527-535.

[92] 據洪巴赫和齊格勒的研究，阿米安關於中亞地區的描述完全出自其對托勒密閱讀和理解。見 Helmut Humbach and Susanne Ziegler, *Ptolemy Geography, Book 6: Middle East, Central and North Asia, China,* Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag,

1998, vol. 1, p. 4。

[93] 黑爾曼（Albert Herrmann）據突厥語將同名的阿斯米拉亞地區比定爲哈密地區，從而把阿斯米拉亞山比定爲天山東段，參 Herrmann，注 6 所引文，p. 136。但洪巴赫和齊格勒認爲其是粟特語化的梵語對音，指傳說中的世界中心須彌山（Sumeru），參 Humbach and Ziegler，注 92 所引文，vol. 2, p. 102。魏義天調和二人之說，考證其爲敦煌一帶的南山，即昆侖山的東端。

[94] 這體現了漢代中國對西域水文的初步認識。班固並沒有輕信後來流行的說法，把黃河的河源置於葱嶺，而是審慎地採用了第三者的立場，體現在“皆以爲……云”這一句式。

[95] 酈道元的說法是爲了調和成書早於漢代的《山海經 · 海内西經》和《水經》的記載。《山海經》說："河水出（昆侖之墟）東北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所導積石山"。《水經注》卷1則引《水經》經文述："昆侖墟在西北，去嵩高五萬里，地之中也。其高萬一千里。河水出其東北陬，屈從其東南流，入於渤海。又出海外，南至積石山，下有石門，河水冒以西南流。"卷 2 中的《水經》經文則記載了《漢書 · 西域傳》的傳說路綫："又南入葱嶺山，又從葱嶺出而東北流。其一源出于闐國南山，北流與葱嶺所出河合，又東注蒲昌海。又東入塞，過敦煌、酒泉、張掖郡南。"

[96] 關於釋道安及其《西域記》的背景介紹，參見王守春：《釋道安與〈西域志〉》，《西域研究》2006 年第 4 期，第 31—33 頁。西方學者中有認真研究並翻譯者爲伯戴克，參見 Luciano Petech, “La «Description des Pays d'Occident» de Che Tao-ngan”, in idem *Selected Papers on Asian History,* Series Orientale Roma: 60, Rome, 1988, pp. 231-256。

[97] 鍾興麒：《〈西域志〉岐沙谷即明鐵蓋達阪考》，《新疆師範大學學報》（哲學社會科學版）第 29 卷第 1 期，2008 年 3 月，第 17—19 頁。

[98] 楊守敬、熊會貞：《水經注疏》，江蘇古籍出版社 1989 年版，第 88—89 頁。

[99] 同上書，第 89—90 頁。

[100] 王守春：《〈水經注〉塔里木盆地“南河”考辨》，《地理研究》第 6 卷第 4 期，1987 年 12 月，第 36—44 頁。

[101] 參見劉文鎖：《走進尼雅——精絕古國探秘》，上海社會科學出版社 2003 年版，第 2—3 頁。

[102] 對這一部分敘述，王守春先生前引文中有相當多的考證，就不再贅述了。另見王守春：《樓蘭國都與古代羅布泊的歷史地位》，《西域研究》1996 年第 4 期，第 43—53 頁中關於樓蘭附近水文的辨析。

[103] See Humbach and Ziegler, 注 92 所引文，vol. 2, p. 102。

[104] 實際上托勒密時代即漢代的河道可能還要更偏南，但是由於沒有地質勘探方面的數據，還有待今後研究的揭示。

[105] 本文對奧伊哈爾德斯河對音的推測應比魏義天的論證準確，他認爲 Oichardes 指 Tarim（塔里木）存在對音關係。至於其認爲 Bautisos 指“蒲昌”（上古漢語 **ba-t'iang*）的觀點可備一說，但其否定傳統的Bön/Bod之說，認爲漢代之前沒有這個名稱的說法，是基於文獻證據而非對音關係的。苯教在公元前就存在了，而漢藏語的影響完全可能到達昆侖山麓塔里木盆地南緣。因此從昆侖山北流的河流亦存在有漢藏語名稱的可能性，Bautisos 並非一定指雅魯藏布江或黃河。

[106] Ptolemy, *Geography,* I, pp. 11-13.

[107] 關於這種誇張印象的敘述，請參見 Janvier, Ives, “Rome et l'Orient lointain: le problème des Sères. Réexamen d'une question de géographie antique”, *Ktema,* 9 (1984), pp. 287-289。

[108] Lieberman, Samuel, “Who Were Pliny's Blue-Eyed Chinese?”, *Classical Philology,* 52 (1957), pp. 174-175.

[109] Tarn, W. W., *The Greeks in Bactria and India,* Cambridge: Cambridge University Press, 1938, p. 111.

[110] Lieberman, 注 108 所引文 , p. 176。

[111] Mair, Victor H., "Genes, geography, and glottochronology: The Tarim Basin during late prehistory and history", *Proceedings of the Sixteenth Annual UCLA Indo-European Conference,* Los Angeles, 2004, pp. 15-18, 24-26.

[112] 僅有的另一則記載来自奥羅修斯，參見 Orosius, *Historiarum Adversus Paganos,* VI, 13, 2。

[113] 余英時 :《漢代的貿易與擴張》，鄔文玲等譯，上海古籍出版社 2005 年版，第 138—141 頁。

[114] 在 2000 年進行的第 5 次全國人口普查中，維吾爾族百歲以上老人占總人口比例爲 0.16‰，是全國人口中百歲以上老人比例 0.014‰的 11.4 倍。統計數據来自國家統計局人口統計司編 :《中國人口統計年鑒》(2003 年)，中國統計出版社 2003 年版，第 71—79 頁。

[115] 戈岱司編 :《希臘拉丁作家遠東古文獻輯錄》，耿昇譯，中華書局 1987 年版，第 2 頁。

[116] Cœ dès, 注 56 所引文 , XXVI。

[117] Porphyry, *De abstinentia ab esu animalium*, IV, 17.

[118] 這一時期羅馬商人已經通過海路数次到達中國，因此，也可能是這些羅馬商人向巴爾德薩納透露的信息。對相關史料的詳細討論，參見張緒山 :《羅馬帝國沿海路向東方的探索》，《史學月刊》2001 年第 1 期，第 90—91 頁。

[119] 黑爾曼的觀點也與這一結論相似，參見 Herrmann, 注 6 所引文 , pp. 28-35。

[120] 邢義田 :《漢代中國與羅馬帝國關係的再檢討》，《學術集林》第 12 輯，上海遠東出版社，第 188—190 頁。作者否認梅斯商團抵達了洛陽，其説虽有值得商榷

之處，但有一點是確實的，即漢代中國和羅馬（大秦）之間的官方来往，除《後漢書 · 西域傳》記載的漢桓帝延熹九年（166）的“大秦王安敦”自海路来使漢廷外，別無篤定的記錄。

[121] 此概念由李希霍芬提出之時僅指中國到中亞的絲綢貿易路綫，而黑爾曼在 1910 年依據馬里努斯記載的梅斯商團一行，將這一路綫延長到敘利亞。其後又逐漸指羅馬—中國之間的貿易路綫。相關記載參見 Richthofen, 注 58 所引文 , p. 454; Herrmann, 注 90 所引文 , p. 10; 長澤和俊，注 80 所引文，第 2 頁。

[122] 有拉丁銘文記載，在 168 年，羅馬附近地區已經有專門從事絲綢貿易的商人活動。參見 Alemany, 注 83 所引文 , p. 117。

[123]Pliny the Elder, *Natural History,* XII, 41。

[124] 托勒密（Ptolemy, *Geography,* I, 11, 7）借馬里努斯之口說出的對商人記載的批評："這些人全神貫注的只是做生意，而忽視了探求真情，常常又愛吹牛而故意誇大距離"（戈岱司，注 99 所引文，第 22 頁），說明這樣的知識對於地理學家来說已經到了汎濫的程度。

[125] 布爾努瓦 :《絲綢之路》，耿昇譯，新疆人民出版社 1982 年版，第 14 頁。

[126] 這一概念即希臘化時期肇始的 ecumene，亞歷山大以此爲建立世界帝國夢想的根基，ecumene 後轉義爲羅馬帝國的代名詞，帝國就是整個有人居住的世界。相關論述參見陳恒 :《希臘化研究》，商務印書館 2006 年版，第 457—463 頁。

[127] 布爾努瓦，注 125 所引文，12 頁。參見 Florus, *Epitome,* I, 46, 8。

銀幣與銀鋌：西安出土波斯胡伊娑郝銀鋌再研究

李錦繡

20世紀以來，中國境內出土和發現了大量薩珊銀幣，引起中外學者的廣泛關注，成爲錢幣學研究的熱門問題。

中外學者關於中國境內萨珊錢幣研究成果衆多，其中，夏鼐[1]、岡崎敬[2]、桑山正進[3]的論著奠定了相關研究的基礎。近年來，孫莉結合新發現錢幣，對薩珊銀幣在中國的分佈及其功能進行了綜合研究[4]；李鐵生彙聚了薩珊早期、中期、晚期和附屬國及後薩珊王朝的錢幣資料[5]，爲銀幣斷代提供了重要參照。此外，姜伯勤[6]、盧向前[7]、斯加夫[8]、榮新江[9]、韓森[10]等論著也都是這一領域的重要成果。其他零星發現及研究成果還有很多，本文隨文引用，這裏不再一一列舉。

從銀幣的數量和分佈地區看，西北多，東南少，極不平衡。值得注意的是，在波斯人"海上絲綢之路"入華第一站的嶺南，卻沒有一枚薩珊銀幣被發現於唐代遺址、墓地及窖藏中，這成爲難解之

謎。由海路入唐的波斯、粟特、阿拉伯商人攜帶的銀幣流向何處?本文根據1989年西安市西郊灃登路南口（唐金勝寺遺址）出土的"死波斯伊娑郝 [إسحق (ishaq)] 銀"鋌，結合唐代財政政策和嶺南地區的貨幣經濟狀況，對薩珊銀幣在唐代嶺南的去向提出推測。請方家指正。

一、中國境内發現的薩珊銀幣

薩珊（Sāsānian）王朝（226—651）貨幣以銀幣爲主。隨着薩珊王朝的強大和擴張，薩珊銀幣成爲廣泛流通於西亞、中亞地區的通貨，正如夏鼐所指出的："薩珊銀幣當時在中東、近東和東歐，是和拜占庭金幣一樣，作爲這樣一種國際貨幣而廣泛地通行使用的。"[11]

《大慈恩寺三藏法師傳》卷1記載，玄奘告別高昌王時，高昌王爲玄奘準備行裝，并贈大量財物：

> 黄金一百兩、銀錢三萬，綾及絹等五百匹，充法師往返二十年所用之費……又以綾綃五百匹，果味兩車獻葉護可汗。[12]

玄奘此行向西，高昌王贈"銀錢三萬"，即三萬文。可見這銀錢是西行途中的主要通貨。值得注意的是，銀錢以文計，與黄金按兩計不同。當時西域爲西突厥統葉護控制，高昌王帶國書和國信物即給統葉護的。這也表明銀錢在西突厥控制地區也是作爲貨幣使用的。

關於中亞地區流行的銀幣，當不應嚴格限定爲薩珊王朝法定鑄

造的銀幣。其他仿制品或別的地區以薩珊銀幣爲標準的鑄造品，也應屬於廣義的“薩珊銀幣”范圍。姜伯勤認爲中亞流行的銀錢爲波斯銀幣、粟特銀幣和喀什米爾地區的西域銀幣。[13] 由於迄今爲止中國境內未見喀什米爾地區西域銀幣，反而發現了薩珊帝國滅亡後，阿拉伯統治者仿薩珊幣鑄造的增加了阿拉伯銘文的銀幣[14]，因而本文說的薩珊銀幣可能包括三種：波斯銀幣、粟特銀幣和阿拉伯—薩珊銀幣。

目前中國境内已發現約 1900 枚薩珊銀幣[15]，廣泛分佈於新疆、西安、洛陽、太原、定縣、固原等絲綢之路沿線。據中外學者考訂，可知這些錢幣埋藏年代距製造年代最短只有 10 年左右，最長則百年有餘。[16]

薩珊錢幣沿絲綢之路進入中國境内，在中國分佈較廣，密集於新疆和唐兩京（長安、洛陽）及其周邊區域，形成了與自東向西的“絹之路”相對應的自西向東的“銀之路”。[17] 銀幣的具體分佈情況：新疆 1132 枚，主要聚集於高昌古城和烏恰山地區，出土銀幣墓葬年代主要爲 7 世紀，也有的晚至 8 世紀；長安、洛陽兩京附近地區 560 枚，銀幣的埋藏時代主要集中於隋、唐兩代，銀幣出土方式有墓葬、塔基、窖藏、徵集等；西安以西的甘肅（23 枚）、青海（76 枚）、寧夏（3 枚），銀幣埋藏方式爲墓葬、窖藏和徵集，銀幣時間爲五六世紀，但也有隋唐時期埋藏者。此外，尚有河北 41 枚、湖北 15 枚，内蒙古 4 枚，遼寧 2 枚，山西 1 枚[18]，可視爲兩京錢幣的輻射地區。這些均與波斯、粟特商人由路上絲綢之路進入中原貿易有關。近年來，李肖等補充了在交河溝西、巴達木、木納爾、阿斯塔那等墓地清理中發現的銀幣 13 枚。[19]

通過海上絲綢之路到達者，主要分佈在廣東。其中廣東省曲江 5

世紀末的南華寺墓3有9枚[20]、約5世紀末的遂溪南朝窖藏出土20枚[21]、497年的英德南齊墓8出土3枚（片）薩珊銀幣[22]。這32枚銀幣，是迄今爲止廣東地區發現的所有薩珊銀幣，年代均屬於南朝，比新疆及兩京等地埋藏時間早。江蘇南京也發現1枚卑路斯銀幣，與劉宋元嘉四銖、五銖錢及蕭梁鐵五銖錢同時出土，應是南朝時期埋葬[23]，也被視爲通過海上絲綢之路進入南京的。

這是中國境内發現薩珊銀幣的狀況。

二、薩珊銀幣在唐代的行用

經過中外學者研究，尤其是將銀幣與吐魯番文書結合，可以得出肯定的結論，即新疆等地的銀幣在隋唐時期是作爲貨幣使用的。[24]

《隋書》卷24《食貨志》記載：

> 後周之初，尚用魏錢。及武帝保定元年七月……時梁、益之境，又雜用古錢交易。河西諸郡，或用西域金銀之錢，而官不禁。[25]

可知自北周以來，西北地方行用西域金銀錢。從中國境内發現的錢幣看，拜占庭金幣是否在中國依然爲流通貨幣，尚有疑問。但薩珊銀幣，無疑在隋唐時期流通於西北地區。吐魯番文書中以銀幣購買、支付、交稅的現象大量存在，前賢學者已經詳細列舉。本文僅舉兩個官府收支之例。吐魯番出土"唐永徽二年（651）牒爲徵

索送冰井芀銀錢事”文書記載，每年年末藏冰，西州里正都要向百姓徵收冰井柴。順義鄉徵“芀四車，車別准銀錢二文”[26]。在這裏，冰井柴以銀錢計價，官府收入以銀錢爲標準。又如舉北館文書爲例，大谷 1032《北館文書》記載：

1. 市司 牒上倉曹爲報醬估事。
2. 醬參碩陸㪷貳勝。准次估貳勝直銀錢一文。[27]

北館買醬，市司申報的價錢“准次估貳勝直銀錢一文”。在這次官府購買行爲中，同樣爲官府機構的市司報價也以銀幣計算，可見銀幣既是支付手段，又是價值尺度。

銀幣與唐代國家法定貨幣開元天寶銅錢的比價，是 1:32。吐魯番出土《武周如意元年里正李黑收領史玄政長行馬價抄》記載：

1. 史玄政付長行馬價銀錢貳文，准銅
2. 錢陸拾肆文。如意元年八月十六日，里正
3. 李黑抄。其錢是戶內衆備馬價。李黑記。[28]

“銀錢貳文，准銅錢陸拾肆文”，則1文銀錢等於銅錢32文。這裏的銅錢是開元通寶錢，銀錢則是在西域地區普遍行用的薩珊銀幣。

不局限於吐魯番地區，唐代使用銀幣作爲通貨的範圍要大得多。《唐六典》卷 3“戶部郎中員外郎”條云：

凡諸國蕃胡內附者，亦定爲九等，四等已上爲上戶，七等

已上爲次戶，八等已下爲下戶。上戶丁稅銀錢十文，次戶五文，下戶免之。附貫經二年已上者，上戶丁輸羊二口，次戶一口，下戶三戶共一口。(無羊之處，准白羊估，折納輕貨。)[29]

自武德七年（624）始，蕃胡稅銀錢。但究竟是哪些蕃胡稅銀錢？史籍記載不詳。我們可以通過一條"羊錢"的史料推測。《新唐書》卷125《張說傳》云：

〔宇文融〕乃與崔隱甫、李林甫共劾奏說，"引術士王慶則夜祠禱解，而奏表其間……所親吏張觀、范堯臣依據說勢，市權招賂，擅給太原九姓羊錢千萬"。[30]

這裏的羊錢，即指附貫經兩年以上的蕃胡所稅羊和初內附的蕃胡所稅銀錢。而納羊錢的太原九姓，同書卷127《張嘉貞傳》云：

突厥九姓新内屬，雜處太原北。[31]

《資治通鑒》卷211"玄宗開元四年六月"條略云：

癸酉，拔曳固斬突厥可汗默啜首來獻。……拔曳固、回紇、同羅、霫、僕固五部皆來降，置於大武軍北。[32]

拔曳固爲鐵勒九姓之一，因隸屬突厥，被稱爲"突厥九姓"。《張嘉貞傳》所謂"突厥九姓新內屬、雜處太原北"者，即指拔曳固等鐵

勒部族降唐，唐處之於大武軍北事。納羊錢的太原九姓即指處於太原北的突厥（鐵勒）九姓。據此可知，鐵勒九姓初內附時要納銀錢，易言之，鐵勒部落以銀錢支納賦稅，銀錢在鐵勒部落中是支付手段。結合上引西突厥以銀錢爲通貨事，可見西北、北方、甚至東北突厥、鐵勒等遊牧族也以銀錢爲通貨。

《唐儀鳳三年（679）度支奏抄》略云：

B'4. —雍州諸縣及諸州投化胡家，富者［丁別］
5. 每年請稅銀錢拾文，次者丁別伍文，全
6. 貧者請免。其所稅銀錢，每年九月
7. 一日以後十月卅日以前，各請於大州
8. 輸納。[33]

"大州"指有城傍部落的州。大州所轄部落百姓納銀錢等輕稅，這種輕稅被交給管轄這些小州部落的軍州（大州）。城傍、輕稅州、小州皆爲對內附置於邊州界內蕃族部落的稱呼。[34]與置於太原北的城傍鐵勒部族一樣，置於其他大州的自雍州以下的城傍都交納銀錢、羊錢等輕稅。據此可以推斷，西北、北方、東北城傍游牧部落都以銀錢作爲支付手段。

城傍的蕃胡稅銀錢、羊錢，表明唐代銀錢在更廣闊的範圍內行用。這也與中國境內的薩珊銀幣沿新疆、甘肅、青海、寧夏至長安、洛陽，又沿山西、內蒙、河北、遼寧向東北延伸的路線相符合。榮新江指出，薩珊銀幣主要持有人不是出自波斯國的商人，中亞的商業民族粟特人是薩珊銀幣東傳的主要承載者。[35]西北、北方、東北

城傍部落以銀錢爲通貨，可能主要是由於粟特商人的影響。粟特人廣泛活躍於突厥、鐵勒等游牧部落中，以自身攜帶的銀幣作爲支付手段和價值尺度，也將銀幣行用範圍擴展到草原游牧部族中。

結合吐魯番文書和唐代奏抄、《賦役令》等，可以推斷唐代有一寬闊的薩珊銀幣行用區，這一區域包括綠洲絲綢之路和草原絲綢之路。在這一區域內，薩珊銀幣具有貨幣功能。薩珊銀幣充當一般等價物時，銀幣按其數量單位（即文）來計算。這樣的行用區與在中國境內自新疆至東北的陸上絲綢之路線上發現薩珊銀幣的區域是一致的。

三、海上絲綢之路入華的銀幣：碎塊化和銀鋌化

海上絲綢之路上薩珊銀幣與其在綠洲和草原絲綢之路上的遭際不同。

目前廣東省發現的波斯銀幣有三處：

第一處是出土於廣東曲江南華寺 5 世紀末古墓中的銀幣碎片。共 9 片，除兩片能對合外，其餘不能對合，各片大小不等。圖 1 所示這些碎片很顯然被切割了。

第二處是出土於英德南齊墓（497）的銀幣。共發現 3 枚，其中兩枚殘破，一枚保存較爲完好。殘破者大小不一，被無規則切割過；即使保存較完好的一枚，也有兩邊被切割過，切邊大小不一，如圖 2、圖 3 所示。



圖 1　廣東曲江南華寺古墓銀幣碎片
（1-5 上爲正面，下爲背面；6 左半爲正面，右半爲背面）

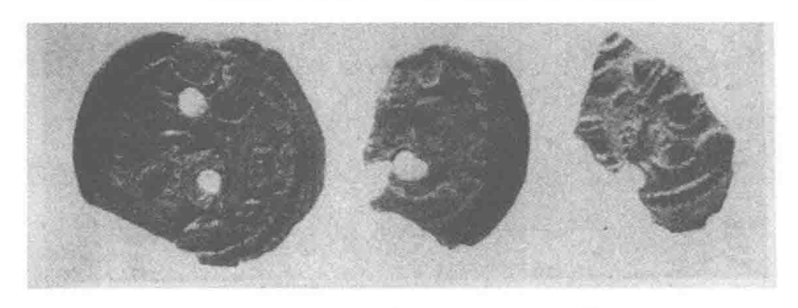


圖 2　英德南齊墓出土 3 枚波斯薩珊卑路斯銀幣正面

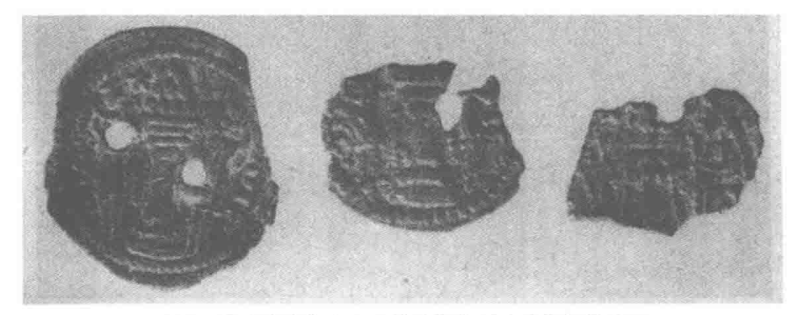


圖 3　英德南齊墓出土 3 枚波斯薩珊卑路斯銀幣背面

第三處是遂溪縣邊灣村窖藏銀幣，與金碗、銀盒等大量銀器一起出土，每個銀幣上都有穿孔，顯然是作爲裝飾物，用作懸掛的漂亮的銀質首飾，不具有貨幣職能。

總結廣東所發現的三處銀幣，可以看到，除被穿孔作爲懸掛裝

飾物而能保持完整外，其他的銀幣都因被切割成碎片而得以保存。銀幣的切割具有隨意性，大小不一，可見切割者并未考慮銀幣的鑄造圖案、幣面價值等。易言之，并未將銀幣作爲貨幣，而只是將其作爲散碎銀塊使用。這一現象值得注意。

唐代嶺南未發現波斯銀幣。嶺南是波斯人通過海上絲綢之路入華的第一站，與陸上絲綢之路的新疆具有同樣重要的地位。但沒有一枚薩珊銀幣被發現於唐代嶺南遺址、墓地及窖藏中，令人費解。唐與波斯海外貿易發展興盛，顯而易見，波斯商人攜銀幣入華貿易，也同樣不容置疑。但爲什麼唐代嶺南沒有波斯銀幣出土？易言之，由海路入唐的波斯商人攜帶的銀幣流向何處？這是引人深思的問題。

筆者認爲，廣東發現的銀幣碎片和西安出土的伊娑郝銀鋌，都暗示了這個問題的答案。

1989 年，西安市西郊灃登路南口基建時出土銀鋌 3 笏。有一笏長 274 毫米、寬 61 毫米的長方形銀鋌，重 2130 克，正面刻有 4 行銘文。銘文如下：

1. 阿達忽□頻陁沙等納死波斯伊娑郝銀壹鋌，伍拾兩。官秤。

2. 銀青光祿大夫，使持節都督廣州諸軍事，廣州刺史，兼御史大夫，充嶺南節度、支度、營田、五府經略、觀。

3. 察處置等副大使，知節度事，上柱國，南陽縣開國子，臣張伯儀進。

4. 嶺南監軍、市舶使，朝散大夫，行內侍省內給事，員外置同正員，上柱國，賜金魚袋，臣劉楚江進。

根據王長啟、高曼[36]、金德平[37]和筆者[38]的研究，可知此銀鋌是波斯商人伊娑郝的遺產。伊娑郝於大曆末（777）、建中初（782）在廣州身死，其資產三個月內無親屬認領，被廣州官府沒收，由負責廣州外貿管理的嶺南節度使和市舶使將其進獻上供給皇帝。交納伊娑郝銀鋌的"阿達忽□頻陁沙"應該是廣州負責伊娑郝所在地區蕃客事務的首領，可能就是大曆末、建中初嶺南蕃坊的管理者。嶺南節度使張伯儀及市舶使劉楚江共同進獻伊娑郝銀鋌，體現了唐代海外貿易的管理體系。

此銀鋌爲唐與波斯海路交通的實證。銀鋌的銘文雖只有4行，但內容極其豐富，需要從多角度分析研究。

伊娑郝銀鋌，豐富了我們對唐代白銀之路的認識。

波斯銀以精好著稱。[39] 唐代笏形銀鋌已發現19件，其中伍拾兩銀鋌重量在1950克—2115克之間。[40] 伊娑郝銀鋌重2130克，官秤，比已發現銀鋌均重，表明此銀鋌銀含量之高。

此50兩伊娑郝銀鋌是伊娑郝的財產，但是是用他死後留下的遺產重鑄的，而伊娑郝本人入唐攜帶的並不是這笏重50兩的銀鋌。伊娑郝入唐原攜帶的是什麽？是白銀還是銀幣？這是我們首先必須回答的問題。

9世紀中葉遊歷廣州的阿拉伯商人蘇來曼撰著《中國印度見聞錄》，描述了外國客商在唐的商貿情況，其中第40條記載了外商攜帶貨物錢幣情況。中譯本內容如下：

如果到中國去旅行，要有兩個證明：一個是城市王爺的，

另一個是太監的。城市王爺的證明是在道路上使用的，上面寫明旅行者以及陪同人員的姓名、年齡，和他所屬的宗族，因爲所有在中國的人，無論是中國人、阿拉伯人還是其他外國人，都必要使其家譜與某一氏族聯繫起來，並取該氏族的姓氏。而太監的證明上則注明旅行者隨身攜帶的白銀與貨物，在路上，有關哨所要檢查這兩種證明。爲了不使其白銀或其他任何物品有所丟失，某人來到中國，到達時就要寫明："某某，某某之子，來自某某宗族，於某年某月某日來此，隨身攜帶某某數目的白銀和物品。"這樣，如果出現丟失，或在中國去世，人們將知道物品是如何丟失的，並把物品找到交還他，如他去世，便交還給其繼承人。[41]

據中譯本，給太監（即市舶使）的證明上注明旅行者隨身攜帶的白銀與貨物， 似乎波斯、阿拉伯商人入唐攜帶的是白銀。但阿拉伯原文作[42]：

وأمّا كتاب الحضَيّ فبامال وما معه من المتاع

直譯應爲："給太監的文書上注明隨身攜帶的貨幣和財產。"與阿拉伯文對比，中譯本有誤。中譯本的"白銀"一詞，阿拉伯文原文作 مال（māl），指金錢、貨幣，與白銀 فضّة 一詞（fiḍḍat）有明顯區別，應譯爲貨幣。[43] 因而《中國印度見聞錄》的阿拉伯商人記載的海路貿易中，波斯、阿拉伯商人攜帶入唐的是金銀貨幣，而不是白銀。

這與出土文物情況也相符合。1959 年，新疆烏恰縣發現金條和大批波斯銀幣，其中金條 13 根；銀幣完整者 878 枚，已殘碎者 63

枚，又清理出 6 枚，共計 947 枚。埋藏金條、銀幣之地，位於古代葱嶺以北的深山谷中，近旁可能是一條中西交通古道。據估計，金條、銀幣主人可能是唐代一位在東西方（粟特、波斯、大食）進行國際貿易的商人，在旅途上遇到了強盜，倉促逃走時將所帶金條銀幣埋在路旁。[44] 這位商人攜帶的是銀幣而不是白銀。可見無論是陸路還是海陸，粟特、波斯、大食商人入華攜帶的都是銀幣，而不是塊狀或鋌狀的白銀。

值得注意的是，波斯人伊娑郝攜帶的銀錢被重新鑄爲銀鋌。這可能是我們理解爲何唐代嶺南不見波斯銀幣問題的關鍵。

自南北朝至隋唐時期，粟特、波斯、阿拉伯商人進入廣州，攜帶了大量銀幣作爲通貨。這些銀幣並未像新疆地區一樣，完整保留下來，而是或成碎片，或杳無蹤跡。其原因當與這一時期嶺南地區的貨幣形態直接相關。六朝以來，嶺南的貨幣體系不同於中原。《隋書・食貨志》記載：

> 梁初，唯京師及三吳、荆、郢、江、湘、梁、益用錢。其餘州郡，則雜以穀帛交易。交、廣之域，全以金銀爲貨。[45]

這裏的金銀，不是如上引後周“河西諸郡”一樣指金銀錢幣，而是指金銀本身。在作爲貨幣使用的金銀中，銀更普遍。金銀計價不是以數量單位“文”計，而是以重量單位“斤”、“兩”、“錢”計。

廣東曲江、英德出土的銀幣碎片，正顯示了銀幣被切割成銀塊使用的情況。也正因爲嶺南地區以銀塊作爲通貨，波斯銀幣才沒能保存銀幣形狀，變成了面目全非的碎片。這種碎片，則是當時嶺南

貿易中的貨幣。

唐代貨幣以開元天寶銅錢爲本位，與絹帛“錢貨兼行”。但嶺南地區則以銀爲主要通貨[46]，“百姓市易，俗既用銀”[47]。不僅民間用銀交易，官府財務收支，也以銀計算，銀的計量單位是“兩”。如敦煌市博物館藏《唐天寶年間地志殘卷》[48]，就清晰記載嶺南44州、192縣以白銀爲公廨本錢。[49]茲略引其中幾行如下：

> 1. 下。同谷，成。（京一千卌，都一千九百。貢蠟燭。本七百七十。）
>
> 6. 下。敦煌，沙。（京二千七百六十四，都四千六百九十。貢碁子。本八百八十。）
>
> 112. 下。高要，端。（准前。二千一百兩。）
>
> 113. 下。新興，新。（准上。本一千一百兩。）

作爲下州的成州（同谷郡）設有本錢770文、沙州（敦煌郡）設本錢880文；而在嶺南的端州、新州則設本錢2100兩、1100兩。[50]成州、沙州的本錢以銅錢開元通寶計，而端州、新州的本錢則以白銀計，計量單位是兩。可見嶺南貨幣制度之一斑。嶺南還以白銀納稅、進貢。[51]因而，唐代嶺南地區以白銀爲價值尺度和支付手段，與中原地區截然不同，與以銀幣爲支付手段的綠洲、草原絲綢之路也不同。

粟特、波斯、阿拉伯商人攜帶的銀幣，進入白銀貨幣化的嶺南地區，被納入了嶺南以白銀重量計量而不是以銀幣數額計量的價值體系中。不論在官府還是百姓交易中，薩珊銀幣只是含有高品質銀的銀塊，其幣面價值並不在交易中起任何作用。薩珊銀幣純度

85%—90%[52]，雜質較少，可以直接熔鑄，幾乎等同白銀。在嶺南的貨幣背景下，薩珊銀幣和嶺南的散碎銀塊沒有區別，因而或被切割成碎片，或像伊娑郝攜帶的銀幣一樣，在嶺南最終被熔鑄成鋌狀、餅狀的銀鋌或銀餅。納入官府者，上貢中央，或充作軍餉或賞賜之用；流行於民間者，也被切割或重鑄成唐代通行的塊、餅、鋌形狀，被反復使用。在已發現的19件笏形銀鋌中，除上論伊娑郝銀鋌外，還有天寶二年（743）郎寧郡貢銀[53]、天寶十年（752）陽朔縣後限稅銀[54]、建中二年（781）嶺南減判課料銀[55]、嶺南道稅商銀兩笏[56]、廣明元年（880）崔焯進容管賀冬銀[57]等6笏。這些嶺南五管地區銀鋌性質不同，但都不能排除其中有熔鑄粟特、波斯、阿拉伯商人入華攜帶銀幣的成分。

不論納入官府還是流落民間，薩珊銀幣在嶺南都喪失了其本來面目，與嶺南地區生産、交易的白銀融合在一起，難分彼此了。這正是迄今爲止我們無法在嶺南地區發現唐代窖藏、埋葬的薩珊銀幣的主要原因。

在《伊朗與中國》一文中，威廉·沃森指出：

> 如果我們把中國—伊朗貿易中的珍貴奇異物品不計在內，而考慮有較大經濟意義的物品，就產生了一個問題，即貿易額是如何平衡的。我們並沒有聽說，就像蒲林尼關於印度貿易的報導，是用黃金來支付的，而在中國發現的不屬於五世紀和六世紀後期或七世紀早期薩珊銀幣的少量積聚，不一定證明硬幣的大量轉移。除非用銀子支付符合中國的財政政策，而大量銀幣曾被改鑄成流通的銀錠。[58]

而在唐代金勝寺遺址出土的伊娑郝銀鋌，正表明波斯商人攜帶銀幣被改鑄成流通的銀鋌的事實。伊娑郝銀鋌由薩珊銀幣改鑄，嶺南節度使張伯儀進奉給代宗皇帝。之後，皇帝又將藏在內庫中的這枚銀鋌賞賜給金勝寺，或者是賜給某位大臣，這位大臣又將銀鋌佈施給金勝寺。不論流通過程中的細節如何，它始終是以銀鋌而不是以銀幣的形式流通的。

廣東曲江、英德出土銀幣顯示了銀幣被切割成銀塊使用的情況，伊娑郝銀鋌上的銘文則昭示了銀幣被改鑄成銀鋌的情況。如果不是銀鋌上的銘文，伊娑郝攜帶銀幣入唐交易的內幕，恐怕將永遠不會被揭開了。而沿海陸入唐的波斯銀幣，也就在被改鑄爲銀鋌、銀餅、甚至銀塊的過程中，失去了其本身的形态，以致在嶺南湮沒無聞，無法尋覓其本來蹤跡了。幸而有伊娑郝銀鋌上的4行銘文，波斯銀幣在嶺南被熔化、改鑄的歷史，千百年後，才能被重新揭示、復原出來。

銀幣被改鑄的現象，在中外貨幣史中大量存在。中唐時期，佛教盛行，銅原料短缺，一些開元通寶錢被銷鑄爲銅器。[59] 貞元九年，張滂上奏：

> 諸州府公私諸色鑄造銅器雜物等。伏以國家錢少，損失多門。興販之徒，潛將銷鑄。錢一千爲銅六斤，造寫器物，則斤直六百餘。有利既厚，銷鑄遂多，江淮之間，錢實減耗。伏請準從前敕文，除鑄鏡外，一切禁斷。[60]

時銅器與鑄錢獲利之比爲 3.6 :1。1 貫銅錢鑄銅器價值 3600 文，獲利甚豐，故而江淮之間出現大量銷鑄銅錢的現象。對外貿易中的錢幣改鑄行爲更爲普遍。兩宋時期，日本也將中國的銅錢熔化重鑄爲佛教器物。13 世紀，斯堪的納維亞半島的維京人也將阿拉伯銀幣改鑄成項鏈、手鐲、臂釧等首飾，這種首飾也有一定的貨幣職能，如殺死一本地人（圖 4）、非本地自由人（圖 5）、奴隸，只要賠償一定重量的銀飾，即可免受刑罰。



圖 4　由阿拉伯銀幣改鑄的銀飾，其數額爲殺死一本地自由人的賠償
（2015 年 9 月 13 日攝於瑞典歷史博物館）[61]



圖 5　由阿拉伯銀幣改鑄的銀飾，其數額爲殺死一外地自由人的賠償
（2015 年 9 月 13 日攝於瑞典歷史博物館）

不論薩珊銀幣，還是唐宋銅錢、阿拉伯銀幣，都有部分被熔化重鑄，或爲器物，或爲首飾，或爲另外形狀的貨幣。在被銷鑄之時，錢幣的金屬成分成爲主要考量對象，錢幣的價值在於金屬價值，而不是幣值本身。故而熔鑄時的計量單位都是根據重量定，而不是以幣值作爲價格標準。與銅錢和阿拉伯銀幣被銷鑄不同的是，薩珊銀幣在嶺南被剪切銷鑄，是爲了進入另一以白銀爲貨幣的貿易圈，銀仍是貨幣，只是換了形狀和計量單位。這在中外貨幣史上是較爲獨特的。

四、余論：得與失

當粟特、波斯或阿拉伯商人漂洋過海，攜帶銀幣進入嶺南進行貿易時，其銀幣的購買力以重量計算。以兩計量的銀幣與其在綠洲、草原絲綢之路上以文計量的錢幣，購買力是否不同？易言之，對中亞、西亞商人而言，同樣數額的薩珊銀幣是在綠洲、草原絲綢之路上更值錢，還是被鑄成銀鋌後利潤更大？這需要我們以唐代的銅錢爲基準，算一筆經濟賬。

據上引吐魯番《武周如意元年里正李黑收領史玄政長行馬價抄》文書，可知 1 枚銀幣值銅錢 32 文。1 枚薩珊銀幣“德拉克麥”(Drachm)，平均重量 4 克左右[62]，則可推知由陸上絲綢之路入華的銀幣 4 克值 32 文銅錢。

根據已發現的銀鋌估算，50 兩一笏的銀鋌平均重約 2000 克。唐代白銀的價值，官方也有定價。《通典》卷 10《食貨十・鹽鐵》載開元二十五年《屯田格》云：

> 蜀道陵、綿等十州鹽井總九十所，每年課鹽都當錢八千五十八貫……隨月徵納，任以錢銀兼納。其銀兩別常以二百價爲估。[63]

則銀兩的官方估價是每兩值 200 文銅錢。這樣我們可以得到這樣的數據：

> 白銀 50 兩 =2000 克 =200 文銅錢 ×50 兩 =10000 文銅錢
> 白銀 1 克 =5 文銅錢
> 白銀 4 克 =20 文銅錢

也就是說：1枚"德拉克麥"以數量計，在綠洲和草原絲綢之路上相當於銅錢32文，而經由海上絲綢之路進入嶺南，1枚"德拉克麥"被以重量計值，只相當於20文銅錢，顯然是貶值了。

金屬被製造成錢幣，就形成了幣面價值。這時的幣面價值，都會大於金屬價值。薩珊銀幣在嶺南的貶值，也是符合貨幣與金屬轉換的規律的。值 32 文的波斯銀幣，在嶺南作爲白銀只值 20 文。從這一點看，粟特、波斯、阿拉伯商人將薩珊銀幣作爲白銀使用，顯然是虧本買賣。但相較於陸路的跋涉流沙、沐雨櫛風，海路更爲快

捷便利，而且海路貿易多長途貿易，更易一本萬利，也對這種虧損進行了補償。這也是中亞、西亞商人明知所帶貨幣虧損，仍由海路來華貿易的原因。

綜上所論，薩珊銀幣由陸上絲綢之路和海上絲綢之路入華的命運截然不同。陸上絲綢之路的銀幣以數量計，單位是文；海上絲綢之路以重量計，主要單位是兩。綠洲、草原絲綢之路上，薩珊銀幣進入銀幣貿易圈，作爲通貨，充當一般等價物，故而保存完整；由海上絲綢之路入華的銀幣，則進入白銀貿易圈，只被視作白銀，變成了塊、餅、鋌形狀，不見真身了。波斯銀幣在絲綢之路經濟帶和海上絲綢之路的不同命運，值得關注。其不同的背景，昭示了南北朝隋唐時期西域、南海的地區性經濟差異。

■ 注釋

[1] 夏鼐：《中國最近發現的波斯薩珊銀幣》（《考古學報》1957 年 2 期）、《綜述中國出土的波斯薩珊銀幣》（《考古學報》1974 年 1 期），收入中國社會科學院考古研究所編：《夏鼐文集》下，社會科學文獻出版社 2000 年版，第 18—31、51—70 頁。

[2] 岡崎敬：《ササン・ペルシア銀貨とその東傳について》，《東西交涉の考古學》，東京平凡社 1980 年版，第 249—265 頁。

[3] 桑山正進：《東方におけるサ－サ－ン式銀貨の再檢討》，《東方學報》1982 年 3 期，第 54 號。

[4] 孫莉：《薩珊銀幣在中國的分佈及其功能》，《考古學報》2004 年 1 期。

[5] 李鐵生：《古波斯幣》，北京出版社 2006 年版，第 159—328 頁。

[6] 姜伯勤：《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，文物出版社 1994 年版，第 29—36 頁。

[7] 盧向前：《高昌西州四百年貨幣關係演變述論》，《敦煌吐魯番文書論稿》，江西人民出版社 1992 年版，第 217—266 頁。

[8] Jonathan Karam Skaff, "The Sasanian and Arab-Sasanian Silver Coins from Turfan: their Relationship to International Trade and the Local Economy", *Asia Major* 11, 1998, pp. 67-116. 斯加夫：《吐魯番發現的薩珊銀幣和阿拉伯薩珊銀幣——它們與國際貿易和地方經濟的關係》《敦煌吐魯番學研究》第 4 卷，北京大學出版社 1999 年版，第 421—429 頁。

[9] 榮新江：《波斯與中國：兩種文化在唐朝的交融》，《中國學術》2002 年第 4 期；《絲路貨幣與粟特商人》，上海博物館編：《絲綢之路古國錢幣暨絲路文化國際學術研討會論文集》，上海書畫出版社 2011 年版，第 1—7 頁。

[10] 韓森：《錢幣及其他形式的貨幣在絲綢之路貿易中的地位》，上海博物館編：《絲綢之路古國錢幣暨絲路文化國際學術研討會論文集》，第 114—135 頁。

[11]《夏鼐文集》下，社會科學文獻出版社 2000 年版，第 66 頁。

[12]（唐）慧立、彥悰著，孫毓棠、謝方點校：《大慈恩寺三藏法師傳》，中華書局 1983 年版，第 21 頁。

[13] 姜伯勤：《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，第 30 頁。

[14] 參注 8 斯加夫論文及《夏鼐文集》下，第 56 頁。

[15] 康柳碩指出，中國境內的波斯銀幣應爲 1700 枚左右，一些學者將上海博物館藏杜維善捐贈品和走私進入我國新疆又流入內地的薩珊銀幣也統計進來，才形成了 1900 枚的概念。參見康柳碩：《關於波斯薩珊銀幣在中國流通使用的若干問

題》，上海博物館編：《絲綢之路古國錢幣暨絲路文化國際學術研討會論文集》，第309—321頁。

[16]《夏鼐文集》下，第60頁。

[17] 注2所引岡崎敬論文。

[18] 數據統計見注4所引孫莉論文。

[19] 李肖、張永兵、丁蘭蘭：《吐魯番近年來出土的古代錢幣》，上海博物館編：《絲綢之路古國錢幣暨絲路文化國際學術研討會論文集》，上海書畫出版社2011年，第136—150頁。

[20] 廣東省博物館：《廣東曲江南華寺古墓發掘簡報》，《考古》1983年7期，本文圖1即此文圖8。

[21] 遂溪縣博物館：《廣東遂溪發現南朝窖藏金銀器》，《考古》1986年3期。

[22] 廣東省文物管理委員會、華東師範大學歷史系：《廣東英德、連陽南齊和隋唐古墓的發掘》，《考古》1961年3期，本文圖2、圖3即此文圖版玖：3，4。

[23] 邵磊：《南京出土薩珊卑路斯銀幣考略》，《中國錢幣》2004年1期。

[24] 池田溫：《敦煌の流通經濟》，《講座敦煌3・敦煌の社會》，東京大東出版社1980年版，第397—343頁，esp. 307-311。鄭學檬：《十六國至麴氏王朝時期高昌使用銀錢的情況研究》，韓國磐主編：《敦煌吐魯番出土經濟文書研究》，廈門大學出版社1986年版，第293—318頁。宋傑：《吐魯番文書所反映的高昌物價與貨幣問題》，《北京師範學院學報》1990年第2期。郭媛：《試論隋唐之際吐魯番地區的銀錢》，《中國史研究》1990年第4期。林友華：《從四世紀到七世紀高昌貨幣形態初探》，見《敦煌吐魯番學研究論文集》，漢語大詞典出版社1991年版，第872—900頁。盧向前：《高昌西州四百年貨幣關係演變述論》，見《敦煌吐魯番文書論稿》，第217—266頁，esp. 232-246。姜伯勤：《敦煌吐魯番文書與絲綢之

路》，第29—36頁。錢伯泉：《吐魯番發現的薩珊銀幣及其在高昌王國的物價比值》，《西域研究》2006年第1期。康柳碩：《中國境內出土發現的波斯薩珊銀幣》，《新疆錢幣》2004年增刊；《關於波斯薩珊銀幣在中國流通使用的若干問題》，《絲綢之路古國錢幣暨絲路文化國際學術研討會論文集》，第309—321頁。最近楊潔撰文指出吐魯番文書中的銀錢不是波斯薩珊銀幣（見《論流入中國的波斯薩珊銀幣的功能——以吐魯番出土銀幣爲例》，《中國社會經濟史研究》2010年第2期），但其列舉史料，尚不足以動搖銀錢是波斯薩珊銀幣說。

[25]（唐）魏徵：《隋書》，中華書局點校本，第691頁。

[26]《吐魯番出土文書》第6冊，文物出版社1985年版，第513頁。

[27] 小田義久編：《大谷文書集成》壹，京都法藏館1984年版，第6頁，圖版10。

[28]《吐魯番出土文書》第7冊，文物出版社1986年版，第441頁。

[29]（唐）李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，中華書局1992年版，第77頁。

[30]（宋）歐陽修、宋祁：《新唐書》，中華書局點校本，第4409頁。

[31]《新唐書》，第4442頁。

[32]（宋）司馬光：《資治通鑒》，中華書局1956年版，第6719頁。

[33] 大津透：《唐律令國家の予算について》，《史學雜志》95編12號，第1—50頁，esp. 12。

[34] 詳見拙著：《"城傍"與大唐帝國》，《學人》1995年第8輯，收入《唐代制度史略論稿》，中國政法大學出版社1998年版，第256—294頁。

[35] 見注9引榮新江文。

[36] 王長啟、高曼：《西安西郊發現唐銀鋌》，《中國錢幣》2001年第1期，第56頁。

[37] 金德平：《唐代笏形銀鋌考》，載中國錢幣學會編：《中國錢幣論文集》第5輯，中國金融出版社2010年版，第109—120頁。

[38]《西安出土波斯胡伊娑郝銀鋌考》,《絲瓷之路：古代中外關係史研究》第 2 輯，商務印書館 2012 年版；《唐與波斯海交史小考——從波斯胡伊娑郝銀鋌談起》,《中西文化交流學報》5 卷 1 期（2013 年）；《從波斯胡伊娑郝銀鋌看唐代海外貿易管理》,《暨南史學》第 8 輯，廣西師範大學出版社 2013 年版。

[39]（宋）唐慎微等撰：《重修政和經史證類備用本草》卷 4《玉石部中品》“銀屑”條：《海藥》云：“謹按《南越志》云：出波斯國，有天生藥銀，波斯國用爲試藥、指環。大寒，無毒。主堅筋骨，鎮心，明目，風熱，癲疾等。併入薄於丸散服之。又燒朱粉甕下，多年沉積有銀，號杯鉛銀，光軟甚好，與波斯銀功力相似，只是難得。今時燒煉家，每一斤生鉛，只煎得一二銖。”（陸拯等校注，中國中醫藥出版社 2013 年版，第 263 頁）。同書同卷“生銀”條引《寶藏論》云：“夫銀有一十七件”（第 265 頁）。但《格致鏡原》卷 34“《寶藏論》銀有十七種”下，仍有“外國四種：新羅銀、波斯銀、林邑、云南銀，並精好”句，可能今本《證類本草》引文不全。

[40] 見注 37 引金德平文。

[41] 穆根來、汶江、黃倬漢譯：《中國印度見聞錄》，中華書局 2001 年版，第 18 頁。

[42] Jean Sauvaget, *Relation de la Chinese et de L'inde,* Paris: Les Belles Lettres, 1948, Text, P. 19.

[43] مال（māl）一詞，Tim Mackintosh-Smith 英譯本譯作“Money”，以與其他商品“Goods”相區別。見 *Two Arabic Travel Books,* New York University Press, 2014, p. 51。日本學者家島彥一譯本作“金錢”，也較中譯本準確。見家島彥一譯注：《中国とインドの諸情報》1（第一の書），東京：平凡社 2007 年版，第 61 頁。

[44] 李遇春：《新疆烏恰縣發現金條和大批波斯銀幣》，《考古》1959 年 9 期。

[45]《隋書》，第 689 頁。

[46] 詳見加藤繁：《唐宋時代金銀之研究——以金銀之貨幣功能爲中心》，中華書局 2006 年版，第 94—97 頁；王承文：《晉唐時代嶺南地區金銀的生產和流通——以敦煌所藏唐天寶初年地志殘卷爲中心》，《唐研究》第 13 卷，北京大學出版社 2007 年版。

[47] S.1344《唐開元戶部格殘卷》，武則天天授二年七月二十七日敕文。

[48] 此殘卷原爲敦煌縣博物館藏，編號爲 58，見馬世長《敦煌縣博物館藏地志殘卷——敦博第 58 號卷子研究之一》，《敦煌吐魯番學文獻研究論集》，中華書局 1982 年版。後縣館改敦煌市博物館，此文書編號爲 76 號，圖版見段文傑主編：《甘肅藏敦煌文獻》第 6 卷，甘肅人民出版社 1999 年版，第 224—227 頁。

[49] 見注 46 所引王承文文。

[50] 關於公廨本錢的分析，詳見馬世長：《地志中的“本”和唐代公廨本錢——敦博第 58 號卷子研究之二》，《敦煌吐魯番文獻研究論集》，中華書局 1982 年版，第 429—476 頁。

[51] 礪波護：《唐代社會における金銀》，《東方學報》（京都）62 卷，1990 年。

[52] 注 8 所引 Jonathan Karam Skaff 文，p. 68。

[53] 萬斯年：《關於西安市出土唐代天寶年間銀鋌》，《文物參考資料》1958 年第 5 期；秦波：《西安近年來出土的唐代銀鋌、銀板和銀餅的初步研究》，《文物》1972 年第 7 期。

[54] 王慧明：《陽朔銀鋌發現記》，《廣西金融研究》2002 年增刊第 1 輯；周慶忠、陳功印：《桂林地區發現唐代陽朔縣限稅銀鋌》，《中國錢幣》2002 年第 3 期。

[55] 師小群：《陝西歷史博物館徵集一件唐代銀鋌》，《中國錢幣》2000 年第 1 期。

[56] 劉向前、李國珍：《西安發現唐代稅商銀鋌》，《考古與文物》，1981 年第 1 期。

[57] 朱捷元：《陝西藍田出土唐末廣明元年銀鋌》，《文物資料叢刊》1997 年 1 期。

[58] William Watson, "Iran and China", in *The Cambridge History of Iran,* Vol. 3, Cambridge University Press, 1983, pp. 537-558, esp. 550. 馬小鶴中譯，載《中外關係史譯叢》第 3 輯，上海譯文出版社 1986 年版，第 258-277 頁，esp.269—270 頁。

[59] 王永興：《中晚唐的估法與錢幣》，《社會科學》5 卷 11 期（1949 年）。

[60]《舊唐書》卷 48《食貨志》，中華書局點校本，第 2101 頁。

[61] 感謝 Eva Myrdal 博士和 Charlotte Hedenstierna Jonsson 博士的講解。

[62]《夏鼐文集》下，第 51 頁。

[63]（唐）杜佑撰，王文錦等點校：《通典》，中華書局 1988 年版，第 232 頁。

唐代海上絲綢之路上的廣東青瓷
——2014年廣東新會官沖窑址和館藏實物調查記

黄 瑩

在現代婆羅洲，許多土著部落仍保持着古老的傳統。比如，杜松人（Dusuns）長久以來懷有一種對粗瓷罐子的特殊情結，年代久遠的粗瓷大罐被視作財富或地位的象徵，甚至能成爲宗教儀式中的“聖物”。[1] 這種粗瓷罐子遂被人類學家湯姆·哈里森（Tom Harrisson）命名爲“杜松罐”。[2] 考古調查發現，婆羅洲並無生產瓷器的能力，這些罐子實際是中國或者中南半島生産的外銷品。目前，西方學術界將海外遺址發現的、早期的素面青釉粗瓷罐，不論大小和釉色，都稱爲杜松罐。而對於北宋初年以後、有貼花裝飾的外銷粗瓷罐子，則用另一流傳甚廣的名字“馬達班罐”（Martaban Jar）。[3] 兩者均被定性爲儲存罐（storage jar），是最爲外國學者熟知的中國外銷粗瓷類型。不過，這兩個概念的内涵互有交叉，更不能涵蓋所有外銷粗瓷的種類。

從目前的考古發現來看，外銷粗瓷殘片在海路沿綫遺址均有分佈，年代最早者不晚於唐中後期，年代晚者下限可至明清時期。對於年代較晚的粗瓷大罐，東南亞學者多有文章乃至專著出版；而對於年代最早者，則研究寥寥。本文力圖填補空白，着眼於唐代至北宋初年、以杜松器爲主體的外銷粗瓷。

從具體的出土地點來看，印尼的蘇門答臘巴鄰旁、穆阿拉、占碑等遺址，斯里蘭卡的曼泰（Mantai）遺址，伊朗的尸羅夫（Siraf）遺址，也門的舍爾邁遺址，坦桑尼亞基爾瓦島基斯瓦尼遺址和尼日利亞的尚加遺址等海路重要港口遺址中，年代相當於唐代中晚期至北宋初的地層中都出土有粗糙青瓷殘片，器形以四耳、六耳罐和碗爲主。[4] 這些瓷片最突出的特點是，釉色呈青灰色或青褐色，施釉不及底，釉縷明顯。在發掘報告中，這類瓷器的產地通常被定爲“廣東”。在唐代，海路的始發港是廣州港。在廣東海域，偶能打撈出類似的青瓷罐子（圖 1）。[5] 而此時，福建的瓷業還未興起，尚缺乏外銷所需的規模化生產的能力。因此，在唐代，生產這類粗糙青瓷的窑口確實最有可能在廣東。

至於唐宋時期廣東瓷業的狀況，除參閱相關考古簡報外，研究方面主要可參考黃慧怡、劉大川和陳海遠的碩士論文。[6] 廣東的考古人員曾指出，坐落於珠江口官沖窑，很有可能與唐代的粗瓷外銷密切相關（圖 2）。[7] 黃慧怡認爲，廣東出口青瓷窑口以梅縣窑和新會窑爲主，另外還有少量的遂溪窑、鶴山窑、高明窑、潮安窑的青瓷器。[8] 2014 年 12 月，在官沖窑發掘者、現新會博物館副館長林文斌的帶領下，我們調查了新會博物館的庫房，並對官沖窑窑址現狀進行了踏查。這次調查，使我們在國外遺址出土瓷片標本中，分辨出一批很可能爲官

沖窑生產的杜松罐和碗盆。後來，我們又陸續參觀了廣東省文物考古研究所庫房、廣東省博物館、高明大崗山窑址博物館、梅縣博物館和佛山市博物館庫房，試圖尋找更多廣東早期外銷瓷的生產綫索。

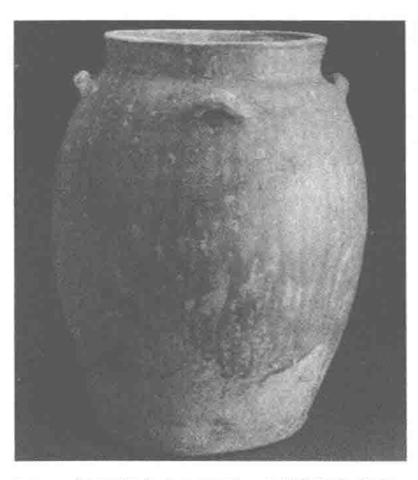


圖 1　伶仃洋出水四耳罐，形制與官沖窑四耳罐相似，但釉色偏黃

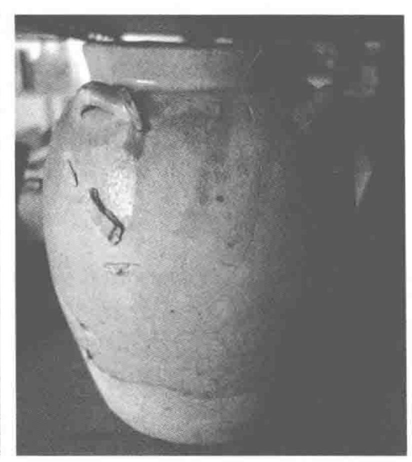


圖 2　官沖窑窑址出土四耳罐

一、“黑石號”上的粗瓷

在目前已知的唯一一艘唐代遠洋船“黑石號”上，發現有大量長沙窑碗，這些碗整齊地排列在青瓷大罐中。對於船中的粗糙青瓷，康蕊君（Regina Krahl）在“黑石號”學術論文集《沉船》（*Shipwreck*）中有比較詳細的描述，擇要摘錄如下：

> （黑石號中的青瓷器一共發現有）900 件，大部分爲體積較大的儲存罐和小餐具……這些實用的、堅固的、致密的罐子，有

多種尺寸，十分適合運輸貨物。

器身相對瘦高的大口罐用於運輸瓷器……黑石號上的小口罐肩部一般有流。在一些小口帶流罐內，發現有香料和其他有機物，所以這些流很可能是通風之用。

許多大罐子的肩部有平行於口沿的刻字，有些是吉語，如“端政”、“好吉”等，有些可能是名字，如“張”、“文”等。除了中文外，還有少量阿拉伯文刻字。

這些粗糙的廣東罐、盆、碗，其灰色胎體會因燒造氣氛的不同而呈現淡褐色或者各種紅色。釉色呈黃綠色或青綠色，釉層很薄，釉縷明顯，施釉不及底，開細片紋，疊燒。大罐也是疊燒，因爲口沿沒有施釉，在沒有施釉的罐底也有與口沿相應大小的痕跡。碗的內側和底部有塊狀的糙面，常常與厚且凹凸不平的紅陶支具粘在一起。[9]

從文字描述來看，“黑石號”上的粗糙青瓷特點與官沖窑產品十分相近——青瓷帶耳罐釉色呈青綠色，釉縷明顯，口沿無釉，外側釉不及底，肩上有刻字；碗內側有塊狀糙面，常粘着有支具殘塊。但從實物來看，“黑石號”上的青瓷大罐，口較小、腹較鼓圓、尺寸差異也很大，形制與官沖窑青瓷罐的形制有差別；胎色和釉色也不同於官沖窑青瓷，“黑石號”青瓷罐的胎色偏黃，釉色偏黃或偏墨綠（圖3、

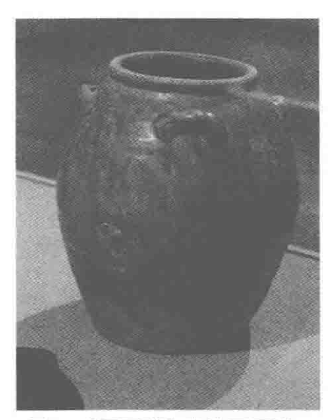


圖3 “黑石號”青瓷四耳罐，亞洲文明博物館藏

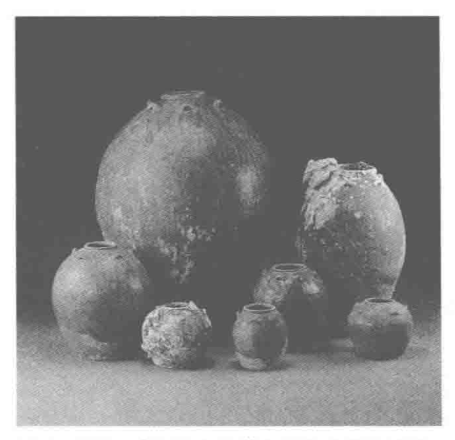


圖 4 “黑石號”出水的裝有其他貨物的青瓷帶耳罐



圖 5 官沖窑青瓷四耳罐

4[10])。官沖窑的胎色偏白，釉色偏青綠，流釉狀況也不太相同（圖5）。未見“黑石號”出水青瓷碗實物。總之，“黑石號”上大部分的粗糙青瓷罐至少與已知的官沖窑產品特徵不符。

二、唐代海路沿岸遺址出土的官沖窑瓷片

唐代海路沿岸經過科學發掘的遺址主要有斯里蘭卡的曼泰、伊朗的尸羅夫和科威特的一個唐代中期遺址。

（一）曼泰遺址

1987 年，日本歷史學者辛島昇（Noboru Karashima）組織了一支考察隊前往南亞，對中國古代外銷瓷進行考古調查。[11] 其中，在

印度的科塔派特南（Kottapatnam，位於半島東北海岸）、佩里亞帕提南（Periyapattinam，位於半島東南海岸）、卡亞（Kayal）和奎隆（Kollam，位於半島西南海岸）以及斯里蘭卡的曼泰（位於斯里蘭卡西北海岸）都發現有大量中國瓷片。可惜，在印度採集的中國瓷片時代多不早於宋末元初，早期遺物僅有幾片晚唐時期越窑注壺殘片。[12]

幸而，多次發掘的曼泰港遺址出土有豐富的唐代瓷器遺存。從數量看，廣東青瓷大罐最多，長沙窑次之，越窑再次，白瓷最少。[13]辛島昇對曼泰遺址出土的廣東粗瓷有簡單的描述和分類：年代均爲9—10世紀，第一類是青瓷器，釉色青中泛黄或褐中泛黄，器形有罐、盆和批量生產的青瓷碗，其中一片罐身殘片有刻字；第二類是黑釉器，胎體還算細膩。[14]從標本照片可以看出，青瓷碗爲平底，外壁施釉不及底；碗内壁有積釉現象，但不見有塊狀糙面（圖6）。[15]青瓷罐口沿無釉，内壁和外壁均施釉，釉色偏黄（圖7）。[16]黑釉器胎色偏灰，釉面無光澤（圖8）。[17]青瓷器的部分特徵與官沖窑相符，而明顯異於廣東地區其他窑口，與官沖窑的具體關係不能確認；黑釉器則很可能與官沖窑相關（圖9）。

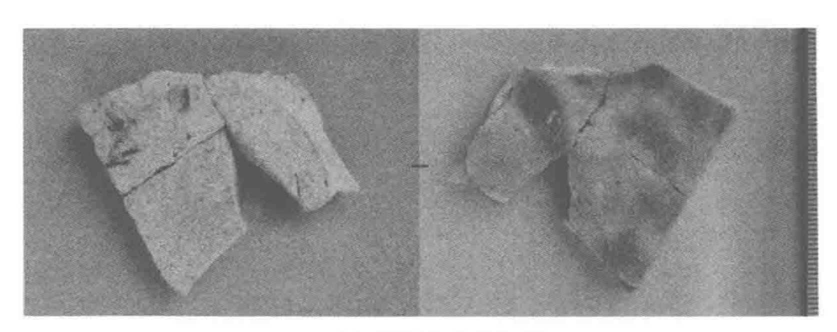


圖6　曼泰遺址出土碗底殘片

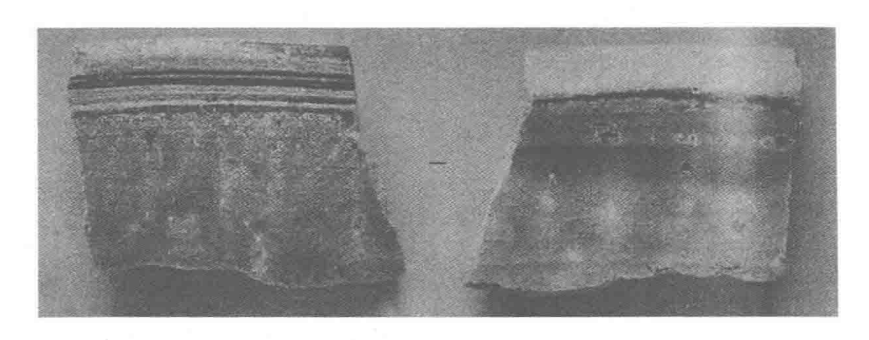


圖 7　曼泰遺址出土大罐口沿殘片

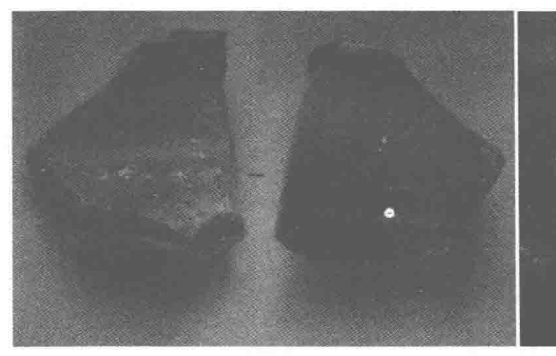


圖 8　曼泰遺址出土黑釉瓷片



圖 9　官沖窑出土黑釉罐，廣東省所藏

(二) 尸羅夫遺址

位於波斯灣的尸羅夫遺址，是唐代海上絲綢之路的終點碼頭，也是目前已知中晚唐至北宋初年中國外銷瓷器遺存最豐富的中東港口遺址，來自遠東的奢侈品可謂琳琅滿目。[18] 遺址中尚可見鱗次櫛比的屋宇，宏偉壯觀的建築和方便完善的設施。約 977 年，尸羅夫港遭遇了大地震；與此同時，波斯灣商貿活動也開始進入低谷期，尸羅夫港便走向衰落，波斯灣對外貿易口岸轉移至基什島。尸羅夫

的考古工作，上溯英國考古學家斯坦因的西亞之行；下迄 20 世紀六七十年代，牛津大學教授懷特豪斯持續八年、總共六季的大規模發掘，以及英國考古學家威廉姆森的對伊朗南部的全面調查，已積累了大批可供研究的材料。

尸羅夫港遺跡密佈，城中最大的建築大清真寺集中出土了較多中國瓷片。在被大清真寺打破的地層（尸羅夫遺址第一期）中，發現了最早的中國外銷瓷瓷片。對探溝（Site A）出土的陶瓷片進行類型學分析，結果顯示尸羅夫遺址可分爲三期：

第一期：早於 825—850，可能始於 800 左右（成長期）。

第二期：825—850 至 977—1055（全盛期）。

第三期：11 世紀及之後（衰落期）。[19]

這些早期瓷片在大真寺的高臺臺基中比較常見。從比例上來看，杜松罐的殘片最多，占了此期中國瓷片的 65%，它們與大量伊斯蘭藍釉陶罐殘片共存；臺基中還有一些長沙窑瓷片（25%）和少量白瓷（5%）。在大清真寺的地板（約 800 年）發現了長沙窑瓷和杜松罐殘片。[20]

2013 年夏，林梅村調查了大英博物館庫房中的尸羅夫出土的中國瓷片，即懷特豪斯發掘品。[21] 這批藏品目前由愛丁堡大學助理研究員普利斯曼（Seth Priestman）負責整理。[22] 此次調查拍攝了大批高清實物照片，我們的研究正是基於這些照片。從標本照片看，這些大罐胎質粗糙，胎色多呈紅褐色，釉色多呈青褐、黃褐或墨綠色，常見釉縷，流釉現象嚴重。短頸或無頸，方唇或圓唇。罐肩有繫，圍繞罐肩一圈時見有刻字，多爲中文，也有阿拉伯文，內容有吉語、警語或人名等。與“黑石號”的狀況相似，尸羅夫遺址中出土的大

部分粗糙青瓷並不太符合官沖窑產品的特點。但是，在尸羅夫遺址中還發現有少量釉色偏青綠色的帶耳罐殘片，這些罐子基本可以確定是官沖窑的產品（圖 10、11）。因爲官沖窑青瓷器的釉色十分特别，與廣東省内已發現的 20 餘處窑址的遺物的釉色均不同；從廣東省文物考古研究所的庫房所藏瓷器和廣東省博物館展出的瓷器來看，暫時確無其他窑址出土有這種釉色偏青綠色的青瓷。



圖 10 與官沖窑隔岸相對的窑址出土的青瓷六系罐，有流，高 42.7 釐米，最大腹徑 39.9 釐米



圖 11 尸羅夫遺址出土青瓷帶耳罐，大英博物館標本號：上：2007,6001.2895，下：2007,6001.2911

尸羅夫遺址出土的黑釉器，胎質較粗，胎色分紅色和灰色兩種，大部分釉面沒有光澤，大英博物館網站暫且將其產地定爲東南亞。不過，釉面缺乏光澤的灰胎的黑釉器，或與官沖窑有關（圖 12）。

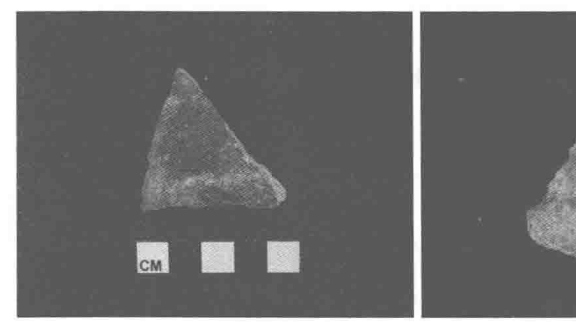
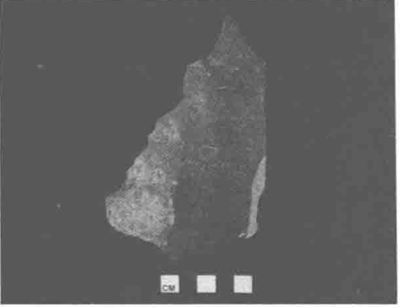



圖 12　尸羅夫出土灰胎黑釉瓷片，大英博物館標本號：左 2007.6001.6062，右 2007.6001.7258

尸羅夫遺址出土的一些青瓷碗，從釉色、積釉情況和墊燒痕跡和其餅足底來看，也可認爲是官沖窑的產品（圖 13、14）。

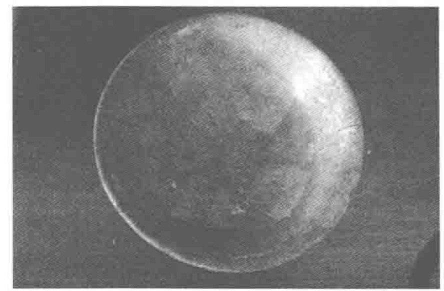


圖 13　官沖窑出土青瓷碗

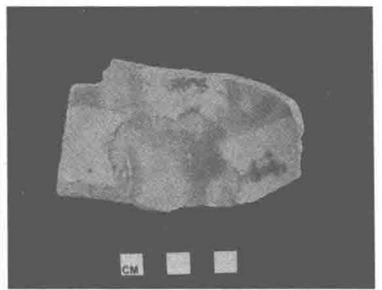


圖 14　尸羅夫遺址出土青瓷碗殘片，大英博物館標本號：2007.6001.2789

（三）科威特

2013 年 8 月，英國杜倫大學考古系高級講師康耐特（Derek Kennet）在中國文化遺產研究院的講座上，提及科威特出土了一片疑似來自中國的黑釉瓷片（圖 15）。從 2009 年開始，康耐特就在科威特的沿海地區發掘早期伊斯蘭聚落遺址，遺址年代大約從薩珊王

朝晚期至8世紀末9世紀初。若這片瓷片確實來自中國，那麼，它代表的是進入中東地區最早一批中國瓷器。從斷面上看，這片黑釉瓷片的胎質較粗，胎色發灰，夾雜有小砂礫；內外壁皆滿釉，釉面缺乏光澤。特點與官沖窑生產的黑釉器相似，很有可能是官沖窑的產品（圖16）。

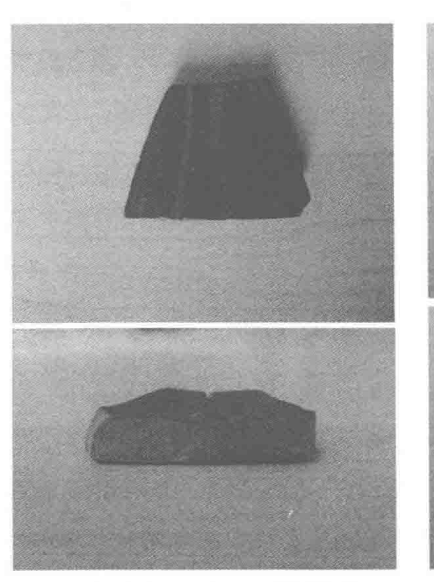


圖15　科威特沿海遺址出土黑釉瓷片

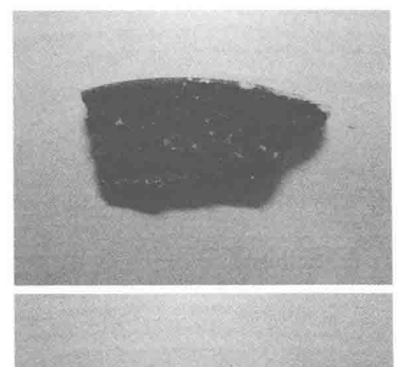




圖16　官沖窑窑址採集黑釉瓷片

三、官沖窑的現狀、產品組合和生產狀況

新會官沖窑位於廣東江門市新會區古井鎮官沖村，在崖門古戰場景區南約1000米處，窑區西側緊鄰潭江（珠江三角洲水系諸河之一），離潭江出海口崖門口約6.5公里。廣東省文物考古研究所在

1957、1961、1997 和 1998 年對窑址進行了 4 次發掘。[23] 出土材料表明，官沖窑的主要產品——碗、盤、罐、盆、杯等器物的器形，與廣東唐代中晚期墓中出土瓷器的器形相同，除此之外，還有少量唐代早期器形和帶北宋早期風格的器物出土，因此，官沖窑的興盛期應大致爲唐代中晚期，北宋早期衰落，有個別小窑可能沿用至北宋中晚期。

官沖窑遺存的分佈範圍至少達兩萬多平方米。目前，窑址區部分爲村民挖魚塘所破壞，其餘部分爲荒棄的農田所覆蓋。過去的考古工作主要集中於瓦片巖和碗山兩座小山包上，但它們衹是窑區的的一小部分。與官沖窑隔江相對的山坡上亦發現有窑區，但目前尚未經過發掘，僅有採集的瓷器標本。從標本來看，產品特點與官沖窑基本相同。

官沖窑瓷器的胎質爲灰白或黃白色，大概是就地取材，用當地的白瓷土制胎。瓷土未經過嚴格淘洗，瓷質較粗，尤其是罐子殘片斷面甚或罐體表面上，時常能看見小石英砂礫。火候不是很高，燒成溫度介於陶器和成熟瓷器之間。釉色有兩種，一種是黑釉，數量較少；另一種是青黃釉，佔絕大部分。器物一般內外壁均有釉，外壁施釉不及底，可以看見流釉現象，但比初中唐時期廣東瓷器的釉層品質要好。已知器形有碗、盤、盆、盂、缽、釜、豆、杯、壺、罐、四耳罐、六耳罐、八耳罐、罐形熏、動物或人物模型、秤砣、器蓋、硯臺、勺、燈盞、網墜、盒、爐和一些功能未知的器物。其中，四耳罐、六耳罐、八耳罐、盤、盆、釜、網墜等器形有黑釉器。至於裝燒方法，則是以碎泥塊間隔疊燒。[24] 這從碗、盤、豆內壁底部通常有幾個方形的墊痕，一些盆、盂的口沿或平底上也常可見多塊墊痕可知。

如前所述，四耳罐、六耳罐和碗是唐代海上絲綢之路沿綫遺址

出土青瓷中最常見的器形，因此，我們特別關注的是官沖窑生產的四耳罐、六耳罐和碗。

碗是官沖窑的主要產品，數量最多。其中，又以敞口、淺斜弧腹、餅足的碗最典型，這種碗的大小相近，口徑約 11 釐米—12 釐米，底徑和高均約 4 釐米。另外，有爲數不多的深弧腹碗和折腹碗，尺寸有大小之分，小碗的尺寸與典型碗相近，大碗的口徑約 14 釐米—16 釐米，底徑約 6 釐米—7 釐米，高約 7 釐米—8 釐米。有的碗的餅足底有 1—2 個凹圈，亦有少量圈足碗。碗內外壁均施青黃色釉，釉面開細片紋。外壁施半釉，內壁全釉，有的碗內壁劃有一圈旋紋。內壁底有 4 至 6 個方形墊痕，絕大多數爲 5 個墊痕，時可見積釉現象。

官沖窑生產的四耳罐較多，六耳罐較少。帶耳罐的形制皆相近，僅耳數不同。典型形制爲直口或微侈口、平沿、短頸、溜肩、深弧腹，肩部有橋型橫耳，耳面形狀或弧或平，耳與罐身有明顯的接痕。有的罐子肩部或腹部劃 1—4 道旋紋，肩上有刻劃符號或刻字。上青黃釉的罐子的平沿上無釉，內壁滿釉，可見明顯的輪制痕跡，外壁施釉不及底，有不同程度的流釉現象；部分罐子釉與胎的結合不好，脫釉嚴重。未上釉的底部時可見紅色的火燎痕跡，有時亦可見以泥餅間隔的支燒痕跡（圖 17）。尺寸方面，口徑約爲 11 釐米—16 釐米，底徑約 12 釐米—17 釐米，高約 16 釐米—26 釐米，整體來看大小差異不明顯。新會博物館庫房中帶耳罐的完整器基本都屬於上述的典型形制。除此以外，還有折沿短頸、折沿束頸、卷沿束頸和斂口圓肩的帶耳罐，另有口徑約爲 19 釐米的四耳罐口沿殘片，惜未見實物標本。

除了罐肩上有刻字外，在一些容器上，比如在某些盂、缽的內壁，刻有與某些四耳罐罐肩上同樣的“w”型符號；一隻杯子底部

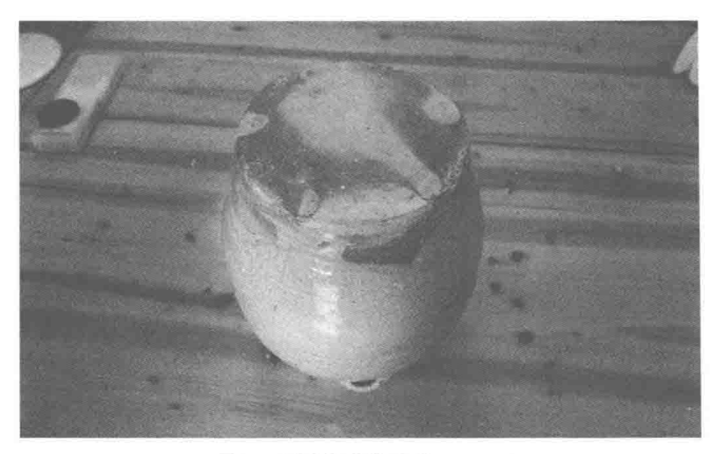


圖 17　罐底的支燒痕跡

也刻劃了“十”字紋。我們這次調查在新會博物館庫房和廣東省文物考古研究所的庫房中，看見的刻字有賓、行、小、何、六等，其中“行”、“小”二字重複出現。據發掘簡報，刻劃符號有 3、4、12、21、七、九、十、x 等，文字有又、丰、不、上、中、丁、令、文、告、大、乃、全、念、行、子、吉、好、坏、口、天、右、夭、計、宇、蘇、何都公、光等。[25]

官沖窯址中已發掘的 5 座窯爐均爲饅頭窯，可分爲兩型，A 型（97Y3、97Y4）後壁無煙道，平面大致呈長方形，B 型（1961 年發掘窯址、97Y1、97Y2）後壁有 3 條煙道。這些窯爐的規模不大，如屬於 A 型的兩座窯，窯床寬度均衹有 2 米左右。屬於 B 型的三座窯，97Y2 的窯床寬也衹有 1.1 米—1.26 米，長 1.1 米；61 年發掘窯址和 97Y1 的規模稍大，從保留部分看，兩者尺寸應該相近。97Y1 除窯門受到破壞和窯頂坍塌外，其餘部分保存較好，殘長 5.6 米，窯床長 2.72 米，寬 2.54 米—3.14 米，出土有少量碗、盤、罐、盆、杯、豆的殘片。

這些小窑爐大概無法勝任燒造四耳罐的任務；即便是用於燒造大量的碗，也顯得缺乏效率。適應大生產的窑爐，還掩埋在遺址中未被發現。

四、廣東其他青瓷窑口的調查

廣東其他與外銷有關的青瓷窑口主要集中於梅縣和佛山兩地。梅縣水車窑南臨梅江，已發掘兩座饅頭窑，有半圓型煙道，總長約 5 米，產品用匣缽裝燒。水車窑瓷器所覆之青釉厚而潤，品質相當好。“黑石號”上便發現有水車窑罐、碗的完整器。而從廣東省博物館展出的水車窑瓷器來看，水車窑不僅生產精瓷，也生產粗瓷。比如，其中一隻碗內壁有 5 塊方形墊痕。不過，水車窑的釉色偏淡黄，也沒有流釉現象，海外遺址不見這種特徵的粗瓷。

目前，廣東地區的唐代龍窑僅在佛山有發現，分別在高明、三水和南海。[26] 據考古調查，佛山高明大崗山唐代龍窑遺址出土的四耳罐、碗、碟等器物與官沖窑產品的胎質、器形和燒制方法基本相同，僅釉色不同。[27] 高明唐代窑址博物館和佛山市博物館庫房有大崗山窑址所出青瓷碗標本，沒有罐的標本。經過比對，大崗山所出青瓷碗較大較淺，胎質呈淺紅色，釉色呈墨綠色，使用不規則的小圓片爲墊片，無論與官沖窑產品還是與國外遺址所出粗糙青瓷碗相比，其形制、釉色、墊痕差異都比較大，與外銷的關係需再斟酌。

佛山石灣鎮大帽崗窑址區出土有罐的殘片，暫未發現四、六繫罐，但是從殘片上看，罐的器形不大，高身卷唇，製作粗糙，多施醬褐色釉，釉不到底。[28] 在佛山石灣鎮奇石村宋代窑址區，也發現

有與國外遺址形制類似的四繫罐，有青黃釉和紫黑色釉，特點爲小口、圓唇、短頸、鼓腹、平底，罐肩、繫間多有紀年或記名的印記。[29] 另外，1980 年奇石窑址採集有青釉無足碗（標本號：奇石窑址採集 1980: 13），碗內有 5 塊方形墊痕，碗內有一圈旋紋，直徑約 15.4 釐米，除足部外，與官沖窑青釉碗十分相似。這些標本都與杜松罐有一定的共性。

1962 年在佛山瀾石鎮鼓顙崗，曾採集到兩隻四耳罐。其中一隻與官沖窑的四耳罐形制相同（瀾石鼓顙崗採集 1962: L65），口徑約 13 釐米，胎質灰白，脫釉嚴重，施釉不及底，不能看出口沿有無釉。另外一隻四耳罐束頸、鼓肩，四系較細，口沿有釉，施釉不及底，年代入宋（瀾石鼓顙崗採集 1962: L66）。

其實，新會離現佛山市並不遠，1956 年 1 月 4 日至 1959 年 3 月，新會即屬於當時的佛山專區（1958 年 11 月，佛山專區改名爲廣州專區）。在廣州港取得絲綢之路始發港地位的那段日子裏，廣東地區也許出現过粗瓷與精瓷的地區化生產——佛山地區主要生產粗瓷，通過珠江三角洲錯綜複雜的河道水系運至廣州外銷；水車窑則主要生產精瓷，通過梅江水系運至廣州外銷。因此，下一步考古工作的關注點可集中於佛山地區，尋找生產外銷用的粗糙青瓷窑址的蛛絲馬跡。

五、官沖窑與岡州

新會在唐代屬岡州。《舊唐書・地理志四》中有“岡州”條，

曰："岡州，隋南海郡之新會縣。武德四年（621），平蕭銑，置岡州，領新會、封平、義寧三縣。貞觀五年（631），州廢，以新會、義寧屬廣州，省封平、封樂二縣。其年，又立岡州，割廣州之新會、義寧來屬。又立封樂縣。天寶元年（742），改爲義寧郡。乾元元年（758），復爲岡州也。"波斯地理學家伊本·胡爾達茲比赫（Ibn Khurradadhbih，820—912）所編《道里邦國志》記載了唐代晚期岡州的情況，《道里邦國志》中的地名 Khānjā 即爲岡州的阿拉伯—波斯文譯名。[30] 宋峴據阿拉伯文本《道里邦國志》翻譯成漢語時，將 Khānjā 譯成"漢久"，認爲是福建一帶的城市，其實是不正確的。[31]《道里邦國志》記載：

> 從占城（Şanf，今越南中南部）至中國的第一個港口螺城（Lūqīn，今越南河內市郊東英縣），陸路、海路皆爲 100 法爾薩赫。在螺城，有中國石頭（指玉石）、中國絲綢、中國的優質陶瓷，那裏出產稻米。從螺城至廣府（Khānfū，今廣州），海路爲 4 日程，陸路爲 20 日程。廣府是中國最大的港口。廣府有各種水果，並有蔬菜、小麥、大麥、稻米、甘蔗。從廣府至岡州（Khānjā，今新會）爲 8 日程。岡州的物產與廣府同。從岡州至中國的這幾個港口，各臨一條大河，海船能在這大河中航行。這些河均有潮汐現象。[32]

據考古調查，越南紅河三角洲地區也發現 8—10 世紀的青瓷窑址，有些窑址甚至就分佈在紅河入海口的小島上，外銷性質明顯。[33]

另外，阿拉伯作家馬蘇第（al-Mas'udi）所編《黄金草原》第

329 節[34]對廣州城的描述如下：

(黃巢) 把大本營紮在廣州 (Khānfū) 城下，這是坐落在一條江畔的一座重要城市，此江比底格里斯河更大或至少同樣大小。該江注入了中國海，後者距廣州城有 6—7 日的行程，從巴士拉、錫拉夫 (即尸羅夫)、阿曼、印度諸城和闍婆格群島、占婆以及其他王國來的商船，滿載着各自的商貨逆流而上。

由於《道里邦國志》說珠江口的岡州至廣府約 8 日程，那麼，《黃金草原》說"後者距廣州城有 6—7 日的行程"顯然指岡州至廣州的日程。

在唐宋時期，珠三角地區的海岸綫遠比今日靠近內陸，今江門、佛山、番禺均爲濱海地區。《道里邦國志》有道"岡州的物產與廣府同"，說明唐代外商對岡州還是比較熟悉的，岡州是他們的一個重要落腳點。而岡州能成爲千里迢迢遠道而來的阿拉伯商船的停靠地之一，顯然與地理位置有關。在此，航綫從東折向北開往廣州，可謂是珠三角地區的門戶。另外，在當時，珠江的江面比現在寬闊得多，商船可以通行無阻；甚至到了明清時期，人們還因爲江面太寬闊，不利於商船避颱風，而專門開闢有濠湧給船隻通行。[35]從岡州至廣州，既可以選擇走河道，也可以選擇走海道。不過，從阿拉伯文獻記載來看，主要的通道應該是河道。

總而言之，通過這次調查，我們得以知道，國外遺址中出土的釉色偏青綠色的素面青釉粗瓷 (表 1) 和黑釉粗瓷很可能是官沖窑產

品。不過，這類瓷器佔當時外銷的粗瓷的比例並不高，粗瓷的主要生產地點尚未揭露，還需繼續密切關注廣東地區的考古調查和發掘進展。

表 1　唐代海上絲綢之路出土廣東青瓷一覽表

發現時間和地點	出土遺物	收藏單位	參考文獻	備註
20世紀60－70年代，尸羅夫港	罐、碗、盆	大英博物館	David Whitehouse	懷特豪斯發掘品
20世紀70年代，尸羅夫港	罐、碗	杜倫大學考古系	Seth Priestman	威廉姆森收集品
20世紀80年代，南印度		南印度博物館	Noboru Karashima	辛島昇收集品
20世紀80年代，斯裡蘭卡曼泰遺址	罐、碗、盆	科倫坡博物館	Noboru Karashima	辛島昇收集品
1998年，印尼勿裡洞島海域	罐、碗、盆	新加坡亞洲文明博物館	Regina Krahl	黑石號沉船
2013年，科威特古海港遺址	罐	杜倫大學考古系	Derek Kennet	康奈特收集品
1957、1961、1997、1998年，官沖窑	碗、罐、盆、盂、缽、釜、豆、杯、壺、硯臺、模型、秤砣等	新會博物館、廣東省文物考古研究所、廣東省博物館，珠海博物館有收集的罐子	簡報；黃慧怡，2003年碩士論文；陳海遠，2011年碩士論文	發掘品
1978—1981年，水車窑	碗、罐、碟、盤、杯	梅縣博物館、廣東省文物考古研究所、廣東省博物館	簡報；黃慧怡，2003年碩士論文；陳海遠，2011年碩士論文	考古調查採集
佛山地區諸窑	碗、罐	佛山市博物館；高明大崗山唐代窑址博物館展有窑址出土青瓷碗數隻		除高明大崗山窑外，其他窑址均未經發掘

■ 注釋

[1] Leong Sau Heng, "Review of *Pusaka: Heirloom Jars of Borneo*", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society,* Vol.62, No.1(256), 1989, pp.112-113. 另外，當地人尤其重視高度大於 40 釐米的粗瓷大罐。

[2] 湯姆·哈里森（1911—1976）是一位博物學家，但以其鳥類學和人類學調查成果著名。在湯姆·哈里森之前，沙撈越幾無考古可言，他通過 20 世紀五六十年代在沙撈越的發掘工作，比較系統地建立起沙撈越的考古年代序列。湯姆·哈里森之妻爲德裔考古學家芭芭拉·哈里森（Barbara Harrisson），著有《蒲薩卡：婆羅洲的祖傳寶罐》（*Pusaka: Heirloom Jars of Borneo,* Singapore: Oxford University Press, 1986）一書，此書率先作出對杜松罐進行型式劃分的嘗試：9—12 世紀產自中國和越南的罐子，10—14 世紀產自中國的前明代罐子，11—17 世紀產自緬甸、泰國的罐子，14—17 世紀產自占婆和越南的罐子，16—19 世紀器形源於中越邊境的罐子和清代的帶裝飾的罐子。

[3] 一些緬甸學者認爲，"馬達班罐"之得名，是源於它們都產自馬達班地區（位於今緬甸仰光東）；而一些西方學者則認爲，這種命名與馬達班曾是中國向西方出口商品的重要轉運港有關（特別在 16—17 世紀）；當然，也有學者持折中觀點。不過，緬甸能生產外銷的粗瓷罐子要到 11 世紀以後，因此與本文主題無涉。詳情見 Pamela Gutman, "The Martaban Trade: An Examination of the Literature from the Seventh Century until the Eighteenth Century", *Asian Perspectives,* Vol. 40, No. 1, 2001, pp. 108-118。

[4] 埃及的福斯塔特遺址出土了不少廣東生產的粗瓷（見秦大樹：《中國古代陶瓷外

銷的第一個高峰》，《故宮博物院院刊》2013 年第 5 期，第 41、44 頁），但並無詳細描述。由於福斯塔特城的繁榮與其先後作爲伊赫什德王朝（935—969）和法蒂瑪王朝首都（969—1168）有關，年代較晚；加上筆者沒有看見福斯塔特出土粗瓷的相關照片或實物，所以沒有將福斯塔特遺址列入其中。

[5] 廣東省文物管理委員會等編：《南海絲綢之路文物圖集》（廣東科技出版社 1991 年版，第 57 頁）記載："1977 年，珠海伶仃島附近海域曾打撈出一個四耳的青釉罐，高 40cm，口徑 22.5cm，厚胎、深腹，施釉未及器底，可見明顯的釉縷，發現時與青釉碗大小相套。"

[6] 黃慧怡：《廣東地區唐宋時期制瓷手工業遺存的初步研究》，北京大學 2003 年碩士研究生學位論文，主要側重對廣東出土的唐宋時期的瓷器進行分型定式，對窑爐和窑具亦有討論；刊於《東南文化》2004 年第 5 期的《廣東唐宋制瓷手工業遺存分期研究》，正是基於其碩士論文修改而成。劉大川：《廣東唐宋窑址研究》，中山大學 2008 年碩士研究生學位論文。陳海遠：《廣東唐宋時期瓷窑遺存初步研究》，吉林大學 2011 年碩士研究生學位論文，側重對窑爐和窑具進行更細緻的分型。

[7] 廣東省文物考古研究所、新會市博物館：《廣東新會官沖古窑址》（《文物》2000 年第 6 期，第 42 頁）云："上世紀 60 年代發掘廣東新會官沖窑窑址時，在其唐代地層發現有很多四耳大罐，這些罐子器身施半釉，釉色呈青黃色，唐代早中期淚痕明顯、晚期較均勻，釉層開片，形制與杜松罐十分相似……據《新會縣誌》記載，唐宋時期新會崖海水面比現在要寬得多，瓦片巖和碗山都緊靠水邊，產品的運輸相當便利。"

[8] 黃慧怡，同注 6，第 38 頁；《唐宋廣東生產瓷器的外銷》，《海交史研究》2004 年第 1 期，第 105 頁。後者基於其碩士論文修改而成。

[9] Regina Krahl, "Green Wares of Southern China", *Shipwreck,* Singapore, 2011.

[10] Regina Krahl, "Green Wares of Southern China", *Shipwreck,* Singapore, 2011., p.197.

[11] Noboru Karashima ed., In *Search of Chinese Ceramic-sherds in South India and Sri Lanka,* Taisho University Press, 2004.

[12] Ibid., p. 27.

[13] Martha Prickett-Fernando, "Middlemen and End-users: The Finds of Yue and Longquan Celedons in Sri Lanka", Chuimei Ho ed., *New Light on Chinese Yue and Longquan Wares,* Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong, 1994, p. 309.

[14] Noboru Karashima ed., In *Search of Chinese Ceramic-sherds in South India and Sri Lanka,* p. 62.

[15] Ibid., Pl. 42, No. 2.

[16] Ibid., Pl. 42, No. 3.

[17] Ibid., Pl. 44, No. 1.

[18] David Whitehouse, *Siraf: History, Topography and Environment,* Oxford: Oxbow Books, 2009, p. 113.

[19] David Whitehouse, "Excavations in Siraf: First Interim Report", *Iran,* vol.6, 1968, p. 21.

[20] Ibid., p. 21.

[21] 尸羅夫發掘資料整理工作爲大英博物館"尸羅夫項目"（The British Museum Siraf Project）的一部分，其介紹頁面網址爲 http://www.britishmuseum.org/research/projects/ british_ museum_ siraf_project.aspx, assessed Nov. 6, 2015。通過大英博物館官網的搜尋引擎，也可檢索到大量尸羅夫出土的中國瓷片標本。

[22] 普利斯曼的碩士論文爲《伊朗南部的聚落與陶瓷：威廉姆森藏品中薩珊和伊斯蘭時期遺存的分析》（Settlement & Ceramics in Southern Iran: An Analysis of the Sasanian & Islamic Periods in the Williamson Collection, M.A. Thesis, Department of

Archaeology, University of Durham, 2005），側重利用遠東瓷片的年代與分佈來分析當時的經濟和貿易狀況。

[23] 1957 年文物普查時，當地村民挖土挖出了幾百件較爲完整的器物，該遺址開始受到關注；同年，廣東省文物管理委員會在瓦片巖和碗山各開了兩條 1×4 平方米的探溝，據出土瓷器的胎質和器形，推測其年代爲唐代（廣東省文物管理委員會：《佛山專區的幾處古窑址調查簡報》，《文物》1959 年第 12 期，第 54—55 頁）。1961 年 7 月底至 8 月初，廣東省文管會和廣東師範學院等單位對官沖窑進行了復查發掘，除了在瓦片巖和碗山各開了兩條 1×4 平方米的探溝外，還在碗山發掘了一座殘饅頭窑，窑床積土中發現較多碗、碟碎片，其中一片黑釉瓷片上刻有“政和二年”（1119）銘文（曾廣億：《廣東新會官沖古代窑址》，《考古》1963 年第 4 期，第 221—222 頁）。1997 年 5 月和 1998 年 4 月，廣東省考古研究所和新會市博物館於對官沖窑址進行了兩次搶救性發掘，在碗山北面發現並發掘了 4 座饅頭窑；在瓦片巖發現有集中的器物堆放地，器物成排放置，發掘者認爲可能是當時的產品儲藏和銷售的地方（劉成基：《廣東新會官沖古窑址》，《文物》2000 年第 6 期，第 26、42 頁）。

[24] 在 1957 年的簡報中，推測可能有三種：第一、二種是碗、碟、盤之類，或放在匣缽內疊燒，或置於一塊泥座上疊燒，器物間以數塊碎泥塊支墊；第三種是每件器物都以匣缽裝燒。見廣東省文物管理委員會：《佛山專區的幾處古窑址調查簡報》，《文物》1959 年第 12 期，第 54—55 頁。但在 1961 年的發掘中，並沒有發現匣缽——發掘者估計，之前可能是將碗、碟形的外範誤認爲是匣缽；而碗、碟形的外範有兩個用途，一是作爲手制碗、碟的外範，二是作爲碗、碟疊燒的底層墊座。見曾廣億：《廣東新會官沖古代窑址》，《考古》1963 年第 4 期，第 203 頁。

[25] 劉成基：《廣東新會官沖古窑址》，《文物》2000 年第 6 期，第 41 頁。

[26] 廣東省文物管理委員會：《佛山專區的幾處古窑址調查簡報》，《文物》1959 年第

12 期。

[27] 同注 25，第 54—55 頁。

[28] 陳智亮 :《廣東石灣古窑址調查》，《考古》 1978 年第 5 期，第 196 頁。

[29] 同注 27，第 197—198 頁。

[30] 林梅村老師在課上講《波斯阿拉伯地理志所見海上絲綢之路》時提到。

[31] 伊本 · 胡爾達茲比赫著、宋峴譯 :《道里邦國志》，中華書局 1991 年版。

[32] 修改自宋峴所譯《道里邦國志》，同注 30，第 71—73 頁。

[33] 考古報告尚未發表。此處感謝法國國家科學研究中心的趙冰老師提供最新消息。

[34] 馬蘇第著、耿昇譯 :《黃金草原》，青海人民出版社 1998 年版，第 108 頁。

[35] 邱麗 :《明清廣州珠江河道的變遷與城市街巷空間的發展》，《華中建築》 2009 年第 1 期，第 163 頁。梁向陽、梁家海、蕭金文 :《珠江三角洲海岸變遷及對城市可持續發展的影響》，《資源調查與環境》，2005 年第 4 期，第 284 頁，文中插圖 1 畫出唐代以來廣東海岸綫的變遷情況。比之今日，唐代海岸綫更靠近內陸。

Khomdan or Khandan

Daryoosh Akbarzadeh

(Research Institute of Iran's Cultural Heritages, Handcrafts and Tourism Organization)

Relations between Iran and China most probably date back to the Arsacid period and the reign of Mihrdad II (123-87 BCE). This historical relationship was realized via two routes: A. the Great Khorasan Road (Silk Road), and B. the Persian Gulf (Akbarzadeh: 2007, 1). The name An-shi (Anxi) is a well-known name in Eastern texts and it is translated as "Parthia" (=Iran). The Silk Road provided a gateway where different cultures met with each other.

According to Sasanian-Islamic texts, the word "China" was the symbol of the "Eastern clime" of the world; in fact, the ancient Iranians initially understood "the east of Asia" to be China. They also knew of many lands and their peoples through China, and so China was a gate for the ancient Iranians to know other people of Far East.

Previously, I showed that "Čīnestān" in Mid. Persian texts can mean "Great China" (cf. Islamic texts: Inner and Outer China) which was an "eqlim"/ "climate" in Islamic texts, such as *Hodud-al Alam* (1983: 11, 25, passim) and *Tarikh-e Tha'labi* (1989: 120).These Islamic geographical texts also used the expressions "Balād of China" and "Mamālek of China" instead of "Čīnestān" in the subsequent centuries. It is obvious that Sh/ Sila and Vāq Vāq (Japan) were regarded as parts of the Mamālek (districts; countries) of Čīnestān / Provinces of China (Akbarzadeh: 2008, 11; cf. *Hodud al Alam:* 1983, 25).

Iranian history and literature have profited from two important sources, "oral tradition" and "written tradition", the former playing the most important role in the history of Persian literature (Akbarzadeh: 2004, 24). Many beliefs enshrined in myths and historical data which originated from oral traditions appeared in Mid. Persian texts and continued into the Islamic centuries.

The Islamic texts, in particular post-Sasanian texts, were strongly influenced by Mid. Persian texts (written tradition) as well as by the oral tradition. Different types of data including historical, geographical, and mythological data recorded by Islamic writers are considered to be pre-Islamic data by researchers; *Shah-nameh* of Ferdowsi, *Kush-nameh* of Iran-shan, *Tarikh al-Tabari* by Ibn Jarir al-Tabari, and *Al Boldan* are examples of this type of writing. In the same way, Islamic writers recorded many data about foreign lands, such as India, China and Rome. The Sasanian period (224-651), especially the reign of Khosrow I-II, was

a remarkable period for the extension of relations with other lands and the collection of foreign texts.

Ibn Nadim (*Al Fihrist:* 2002, 542) mentions a text called "Indian and China literature" as a pre-Islamic Indian text, and the majority of names recorded by Ibn Nadim are known from Persian classic texts. One could speculate that information about India and China would constitute a part of the *Khoday-nameh* of the Sasanian period. In epic texts such as *Shah-nameh* which has preserved some Chinese mythological belief, one can find some Chinese proper names (Kuyaji: 1983, 6) . The old historical relations between Iran and China are reflected in some important Islamic texts which were composed not long after the final versions of the pre-Islamic texts (Zoroastrian texts: 8-9 AD).

Archaeological materials which provide evidence of this relationship include a Pahlavi-Chinese inscription, a Sogdian-Chinese inscription, and the recently discovered carved stones depicting the Zoroastrian "Sag-did" ceremony in China (Lerner: 2005, 24), the latter revealing the strong and historical relationship between the two nations. The influences of Iranian "art and architecture" in Nara, the old capital of Japan, have also been studied by researchers (Sheng: 2005, 140), as have the items of ancient Iranian heritage in the Shosin Collection in Japan and the many Iranian cultural aspects in Silla (Akbarzadeh: 2011, 8).

As mentioned earlier, one of the most important indicators of the relations with China and Chinese culture in the post-Sasanian texts is toponyms, from the perspective of which Iranian Mid. Persian texts

like Pahlavi (southern) and Sogdian-Manichean texts (northern) can be compared with many Islamic texts. Many Islamic texts, such as Gardizi (2005: 381), Masudi (2008: passim), Yaghubi (2008: 121) and *Hodud al Alam* (1983: 59-61), have preserved Chinese toponyms which remind us of historical relations along the Silk Road. A well-known toponym of Sogdian origin which continued into the Islamic texts is Khomdan or Khumdan[1]. Sogdian texts registered Kho/umdan as'xwmt'n (the capital of China around 350 AD), compared with Syr. hwmd'n, and Khot. humdān (Gharib: 2004, No. 2117). This famous toponym also appears as خمدان، خندان، حمدان، خمداذ in Persian classical texts. Because of the similarity between "X" and "H" (ح=خ) in the Persian writing system in some copies this name is recorded as Hamdān/حمدان (cf. Hābur-Kawād and Xābur-Kawād, "a toponym", *Mojmal al-Tavarikh,* 2010: 74). Formal similarities have not infrequently caused Islamic writers to provide incorrect explanations for proper names. One such name is Khomdan, the old capital of China:

Hodud al Alam (1983: 121) writes: "Khomdan is the capital of Čīnestān". "One of the peculiarities of Tibet is that whoever arrives there will become 'happy and smiling' without knowing the reason." (cf. *Tarikh Tha'labi,* 1989: 269)

"Khomdaδ (*Hodud al Alam,* 1973:121) is a place (city) where there are idol temples and few Tibetans..." Here, obviously, "Khomdaδ" (= Khomdad: *Hodud al Alam,* 1983: 121) is an erroneous transcription of Khomdan because of the similarity between "ذ" and "ن" in the Persian

writing system.

Ibn Rusteh (1986: 94) writes: "everyone who arrives in Tibet is happy and 'smiling' till he/she returns to his/her homeland without knowing the reason for it."

Ajayeb Hind (India) (1970: 73): "Khomdan city is located in Great China which is interested for Inner and Outer China and is the capital of Great Faghfur (King of kings)." (Ibn Hughal:1966, 3)

In brief, according to the available Persian texts, Kho/umdan was the capital of China or Čīnestān of which Tibet was a part; and as we saw, Islamic writers found it difficult to explain the reason for the cheerfulness associated with Khomdan. I believe that the similarity, in the Persian writing system, between "M/م" and "N/ ن" is the main reason why they not only explained Kho/umadan as Khandan (smiling), but they also recorded this term **Khandan** as a Chinese toponym:

Ajayeb al-Makhlughat (1960: 201): "Tibet is a big enclosed city in China. The weather is nice in Tibet and it is said that if someone arrives in Tibet, he/she returns smiling... King of Tibet and China sits in **Khandan** City (= his capital). "

"The King of Roma sits in Konstantin (= his capital is Konstantin), in the same way the King of India sits in Qonuj and the King of China and Tibet sits in **Khandan** City". (Ibid. 22)

It is possible to think that the advent of Islam affected and attenuated the historical relations of Iran and China; therefore, the Islamic writers lost the exact meaning of foreign terms and toponyms.

Another example of this kind exists in the Persian classic texts. One of the most famous names of Japan in these texts is Vāq Vāq, which identifies a land "close to the China", and to the "east of China". Vāq Vāq is, according to the "Pulleyblank" and the "Karlgren" dictionaries, the modification of the Mid. Chinese word "Vāk vaku", meaning "the country of Vā" or "Japan". Just like the Chinese original name, its Persian is "wa kwək" (Akbarzadeh: 2007, 8). The explanations of Islamic writers for this Chinese toponym are notable; they all explain it as a "voice" or the "bowwow (of dogs)"; they take it to be an onomatopoeic adjective. The only exception is found in *Nokhbat al-Dahr* (2003: 232), where we read: "Vāq Vāq is a kind of '*Chinese*' tree".

Conclusion

The historical relations between Iran and China explain why many Chinese toponyms (of places in and outside China) are found in Persian texts. Iranians recorded toponyms which they would hear from Chinese people. In addition, Chinese toponyms from oral and written traditions are preserved in Persian texts.

Nevertheless, reasons such as the advent of Islam and its impact on the level of relations between Iran and China, differences in the Persian writing systems current before and after the coming of Islam, different dialects, etc., caused confusion in the recording and explanation of foreign

proper names and toponyms. Many Islamic authors have interpreted and explained Chinese toponyms based only on their formal resemblance to the names they knew. Similarities between some Persian characters like "M" and "N" have also caused problems in their identification of toponyms. For instance, although the former characters could replace each other linguistically, in the case of "Kho/umdan" and "Khandan", there is no semantic connection between the two words. To me, the only reason which led the Islamic authors to associate a state of unexplainable cheerfulness to the city of "Kho/umdan", the capital of China (Čīnestān), was the formal resemblance of the written form of the toponym to the Persian word "Khandan" (meaning smiling), when M and N would replace each other by mistake(scribal error).

Bibliography:

Ajayeb al Makhlughat: 1960, Mohamad ibn Mahmud ibn Ahmad Tusi, By M. Situdeh, Tehran.

Ajayeb i Hind: 1970, *(Great Iranian) Seaman Bozorg Shahryar Ramhormozi,* R. M. Malek, Tehran.

Akbarzadeh, D: 2004, "The Demon of Wrath and the Ayadgar I Zareran", *Essay in memory of Ahmad Tafazzoli,* California.

Akbarzadeh, D: 2007, "Japan in Medieval Persian Manuscripts and Japan-Iran Relation", *International Conference on Asia and Africa* 38,

Ankara.

Akbarzadeh, D: 2008, "Korea in the Medieval Persian Manuscripts and Korea-Iran Relation", *International Mid. East Conference,* Seoul.

Akbarzadeh, D: 2011, *Iran and the Silk Road (catalogue) According to the Treasury of National Museum of Iran* (Ist. International Conference), Tehran.

Al Fihrest: 2002, Mohamad ibn Eshagh ibn Nadim, Translator: M. R. Tejadod, Tehran.

Ibn Hughal: 1966, *Surat al Arz,* By J. Shoar, Tehran.

Ibn Rusteh (Ahmad ibn Omar): 1986, *Al Elaegh al Nafiseh,* Translator: H. Gherehchanlu, Tehran.

Gardizi: 2005, *Zayn al Akhbar,* Abu Said Abdolhay ibn Zahak ibn Mahmud Gardizi, By Rahim R. Malek, Tehran.

Gharib, B: 2004, *Dictionary of Sogdian Language (Sogdian, Persian, English),* 2nd edition, Tehran.

Hodud al Alam men al Mashregh ela al Maghreb: 1983, Anonymous, By M. Situdeh, Tehran.

Hodud al Alam men al Mashregh ela al Maghreb: 1973, Anonymous, By J. Tehrani, Tehran.

Kuyaji, J.K: 1983, *Ayenha va Afsaneh-hay Iran-Chin,* 2nd edition, Tehran.

Lerner, J: 2005, "Aspects of Assimilation: The Funerary Practices and Furnishings of Central Asians in China", *Sino-Platonic Papers* 168, Philadelphia.

Mojmal al Tavarikh va Qasas: 2010, Unknown writer, By M. Bahar,

Tehran.

Masudi: 2008, *Moruj al Zahab va Ma'den al Johar,* Abolhassan Ali ibn Hossein Masudi, 8th edition, Translator: A. Payandeh, Tehran.

Nokhbat al Dahr Fi Ajayeb Al Bar va Al Bahr: 2003, Shamsdin M. T. Ansari, translator: H.Tabibiyan, Tehran.

Sheng, A: 2005,"From Stone to Silk (Intercultural Transformation of Funerary Furnishing Among Eastern Asian Peoples around 475-650 CE)", *Les Sogdiens en Chine* (Sous La Direction de E. Vassière, pp. 140-179), Netherlands.

Tarikhnameh Tabari: 1989, Corrector: M. Roshan, Vol. I-III, 2nd edition, Tehran.

Tarikh Tha'labi: 1989, Abdolmalek ibn M. ibn. Esmail Tha'labi Nishaburi, By M. Fezaeli, Tehran.

Yaghubi: 2008, *Al Baladan (Oldest geographical Muslim text),* Ahmad ibn Abi Yaghub, Translator: M. E. Ayati, Tehran.

■ NOTES

[1] Xianyang, near Chang'an, modern Xi'an.

Dominion over Palm and Pine: Early Indonesia's Maritime Reach

Ann Kumar

The first five words of the above title are taken from a poem by Rudyard Kipling which until rather recently was well-known in Australia, where its words were sung every Anzac Day in commemoration of the deaths of many young compatriots in bygone but not forgotten battles of the British Empire.[1] In this poem Kipling, often regarded as a simple jingoist, reflects on how an excess of imperial pride might see the mighty British Empire pass away like its predecessors, and extols humility and contrition. Kipling's empire was based on British supremacy at sea – and so was the much earlier dominion to be described here, which also extended over palm - not just the Indonesian ones, but also the Madagascan ones, so perhaps one should say "palm and baobab" - and pine, a Japanese one.

In this paper, after briefly sketching Indonesia's maritime reach, I

will also argue that it is not simply meaningless to classify Indonesia as "Southeast Asian" but is in fact a major barrier to any real understanding of its history.

On what criteria might one judge the coherence of a portfolio category such as "Europe" or "Southeast Asia"? Some obvious ones suggest themselves: cultural and religious commonality, linguistic commonality, and political unification, of which Europe has the first two, with the great predominance of Indo-European languages, and of Christianity for the last two millennia. It scores less consistently over time with regards to political unification, since the significant achievements of the Romans were not maintained thereafter, though the constant competitive striving for pan-European empire, especially in the period from Napoleon to Hitler, has allowed historians to pin their narrative to an account of the resultant warfare. Southeast Asia has none of these things.

This lack of any of the unifying factors that make "Europe" a coherent category causes major problems for historians of Southeast Asia. Attempts are generally made to solve these by one of the following strategies: breaking up Southeast Asia and dealing with the component parts separately;[2] adopting a *pars pro toto* strategy;[3] or attempting to generalize across the whole of Southeast Asia. These generalizations usually have to be very broad indeed to capture all of Southeast Asia and hence are hardly ever peculiar to it. Owen[4] for example oscillates between the first and last strategies, the latter clearly demonstrating the sort of generalization that results. By way of general categories we find,

for example "... when the biggest rogues were overthrown – Thanom in Thailand, Marcos and Estrada in the Philippines, Suharto in Indonesia – most of the reformers who replaced them came from similar backgrounds, so there was little change in the overall trajectory of government policy."[5]"Rogue" is hardly specific to Southeast Asia - nor to a particular type of polity, unlike analytical categories of the type of "feudal lord", for example, which facilitate productive comparative work. What illuminating comparisons might one make with "rogue"? One might ask whether Suharto was a bigger or a different sort of rogue from the other rogues who were contemporaneously, and illegally, saturation bombing Laos? He did rather a lot of bad things but also not a few good things (for example in education and health). This sort of comparison is prejudicial, relying on judgments as to whom one is prepared to stigmatize and whom not.

Southeast Asia not only has many different languages but also a significant array of different language *families*. Indonesia, Malaysia and the Philippines belong to the Austronesian language family – a family unknown on the Southeast Asian mainland with the exception of the Cham languages, whose speakers are relatively recent migrants from Indonesia.[6]

Here I will deal with that part of the Austronesian language family I know best, i.e. the sub-group conventionally referred to as Western Malayo-Polynesian, which includes the languages of Indonesia, Malaysia and the Philippines. The paper will review two case studies from pre-modern history which I hope will be of some interest. But first, some background.

THE AUSTRONESIAN MIGRATION: FROM TAIWAN TO EASTER ISLAND

Horridge points out that the earliest Austronesian colonists in the Pacific were in the same situation as the Vikings on the coast of Norway, and in later times the Portuguese, the English and the Dutch, all faced by the prevailing south-west winds of the Atlantic – a situation that created a continual stimulus for sailors.[7] These Austronesians were part of an East Asian "Neolithic Revolution" which had profound implications for many other parts of the world. This particular language family was distinguished from others originating in the same general area in that it had an extraordinary nautical tradition, enabling Austronesians to migrate all across the Pacific. This major population expansion had begun in Taiwan, where Neolithic finds date from 4300 BCE,[8] with some evidence for rice by 3000 BCE. The Austronesian Neolithic was based on agriculture and animal husbandry. It spread rapidly: the earliest Southeast Asian date is from around 3000 BCE, and by 2500 BCE the culture extended all over the region. Neolithic populations occupied the whole region of mainland Southeast Asia, including the Malay Peninsula, by at least 2000 BCE. Bellwood believes that by 1500 BCE Austronesians had reached Indonesia, but it seems to me that a date of 1500 BCE for the *earliest* arrival of Austronesians may be too late. By 1000 BCE we already have

highly sophisticated Bronze-Iron societies – not just Neolithic agricultural societies – whose archaeological remains include gold objects, evidence of a wealthy society with an élite class. Such a society would have required some time to develop.

Austronesians reached the Marquesas Islands by about 200 BCE, and by about 500 CE had colonized Hawai'i and Easter Island.[9] This process was so little understood until very recently that the dashing Thor Heyerdahl achieved enormous world-wide fame with his Kon-Tiki voyage, which was based on the premise that early rafts and reed boats *followed* winds and currents, and that Easter Island was settled from South America rather than Asia. Kirch[10] describes the long scholarly debate between those who view Austronesian expansion as resulting from purposive voyages of exploration versus those (such as Sharp[11]) who see it as resulting from accidental drift of canoes being blown off course. Archaeologists however have always favoured the former explanation because of the evidence they have found of *preparedness* – the pigs, dogs, fowl, and crop plants brought along by the settlers. "Drift" also simply does not make sense given Pacific wind and current patterns. Theories concerning drift, shipwreck and chance reflect the fact that modern Europeans tend to think of large solid craft as necessary for trans-oceanic voyages. In 1893 however Norwegians crossed the north Atlantic in a reproduction of the Gokstad Viking ship, taking only 27 days to cross 2,000 miles in bad weather. This feat was repeated in 1958 when seven Norwegians crossed the Atlantic in 22 days in a reproduction Viking ship.[12]

Another factor preventing Western scholars from accepting that the Pacific was settled by purposive voyages of exploration has been that this involves travelling eastwards *against* the prevailing winds and currents. Horridge's response is that the problem of how the Pacific was colonized against prevailing winds and currents is solved if we accept that the earliest path-finders had boats of similar design to the fast, long-distance single-outrigger with a tilting triangular sail, because these boats sail best a little upwind or with the wind on the beam.[13] Austronesian exploration is considered to have favoured sailing into the wind, with a downwind return. Horridge also remarks that downwind from an undiscovered island there is a scent of land and an interference pattern of the wind-created waves converging behind the island, as well as flotsam on the surface, which numerous sailors have described. Nature thus provides clues of land on the approach side of the island exactly where they are needed.[14] Expert seamen approach land upwind and lay-off until they find a calm landing, as they could certainly do in an outrigger canoe with a tilting triangular sail. Those looking for new land, sons of chiefs in Horridge's hypothesized scenario, had to sail eastwards because that was the direction their boats would naturally take them on the least foolhardy explorations with the expectation of a safe return.

The reality is that the Austronesians developed in early times a precocious command of the sea which many Europeans have been slow and reluctant to realize. As Finney remarks: "Long before the Portuguese and Spanish inaugurated Europe's Age of Exploration, even before

the Vikings ventured across the North Atlantic, on the other side of the globe another seafaring race had already spread over two oceans... The geographical spread of these Austronesian-speaking peoples far surpassed that of the world's next largest cultural-linguistic grouping, the Indo-Europeans. Just take Polynesia alone, the easternmost province of the Austronesian world. The Polynesian triangle, bounded by New Zealand, Hawai'i and Easter Island, would if cast upon Eurasia stretch from England across Europe and Asia to the Aleutians and then south almost to the tip of India!"[15]

In Indonesia, the Austronesians introduced not only their extraordinary seamanship but also agriculture and advanced craftsmanship, as well as a preference for notably hierarchical societies that made a lasting impact.

JAVANESE MIGRATION TO JAPAN IN THE YAYOI PERIOD

One Austronesian people produced a migration that sailed in the opposite direction – back north, in this case as far north as Japan. The Javanese immigrants who brought about the transformation of Japanese society in the Yayoi revolution were responsible for the greatest migration-induced cultural changes of any that I know. Within the space of a few centuries, a millennia-old hunter-gatherer population (the Jōmon) was not only brought into the "Neolithic Revolution" which

elsewhere in the world saw the introduction of agriculture and all the cultural changes this brought: it was also brought into the bronze-iron age which is attested by the beautifully crafted bells and weaponry of the period. The exuberantly individualistic, ornate and fantastic Jōmon pottery was replaced by a repertoire of simple, function-specific shapes with restrained geometric decoration which constitute the pottery of mass production. Wet-rice agriculture supported a court civilization, the arts, and a hierarchical social order.[16] As in Java, which was the origin of this revolutionary transformation, we find the establishment of a ruling élite which was immensely preoccupied with distinguishing itself from the rural population, and which brought with them the name of their home kingdom, Taruma. Loanwords which tell the story of this wide-ranging transformation range from specific material items (cloth and plates and rice-cookers in the domestic sphere, fences in the social sphere) through basic everyday vocabulary (for example, words meaning to pour, or to cover) to specialised words relating to land usage and notably to leadership, divine kingship, and religion. One such word borrowed was Javanese *matur-*, which became Old Japanese *maturi* and modern Japanese *matsuri*, denoting religious observance. In other words, this migration though in numerical terms small – though nevertheless significantly larger than the Norman migration to England[17] – must have involved no less than the transplanting of a whole society. There would have been farmers, chieftains, highly skilled artisans, women as well as men as is indicated by the mitochondrial DNA, bringing with them their

provisions, rice seed, domestic implements, tools and weapons. It seems reasonable to hypothesise that this revolution ultimately derived from the pre-existence of maritime networks of a fluid, and perhaps busy, nature.

Working on this project starkly revealed the immense strength of regional barriers in the academic establishment, with their built-in incentives to create exclusive guilds of experts on "Southeast Asia" and "[North]East Asia". It also revealed just how many scholars working on Southeast Asia had very low expectations of the generic Southeast Asian and regarded them as beyond dispute. This attitude is compounded by perhaps the major error for historians, which is to read the present back into the past. Technological and social hierarchies do not remain the same over the centuries, as is amply evidenced by the British example. This one-time Roman colony and backwater went on to become the greatest industrial power in the world, colonizing more of it than any other nation, before losing its empire and de-industrializing.

The Yayoi transformation of Jōmon Japan has obvious similarities to a migration process that took place nearly two millennia later, i.e. the great English migration to the New World, and its impact on the indigenous populations of the various countries affected. There was a huge technological gap between the immigrants and the locals (the inhabitants of the British Isles having evolved from a technological backwater to a technological leader: hierarchies are not immutable but change over time). This English migration partly or completely destroyed indigenous society and culture depending on their capacity for resistance, with varying

results for Zulus, American Indians, Maoris, and Australian aborigines, without giving them an entrée into the culture and society of the dominant migrants. In the Yayoi case however the immigrants seem to have drawn most of the Jōmon into the agricultural and hierarchical society that they introduced – suggesting some interesting comparative work for the future.

THE INDONESIO–MALAYAN COLONIZATION OF MADAGASCAR

The Indian Ocean whose wide expanse stretches between Indonesia and Africa was a challenge even to nineteenth-century British sailors, who found it had a much more complicated and difficult system of winds and currents than is found in other parts of the globe.[18] That Southeast Asians could have crossed it in their pre-modern ships seems incredible to many. But there is too much evidence to allow any reasonable doubt that they did.

The Linguistic Evidence

The first mention of a relationship between Malagasy, the language of Madagascar, and Malay languages was by the Portuguese priest Luis Mariano in his description of a voyage to Madagascar in 1613-14: He says that the inhabitants must have come from Malacca.[19]

More than two centuries later William Marsden described the

relationship of Malagasy with Indonesian languages as one of the most extraordinary facts in the history of language, when we consider the immensity of the intervening ocean. He remarks, after an examination of the vocabulary on the opposite coasts of Madagascar, that the language had been thoroughly disseminated, in a remarkably uniform way, across this great island. Even in modern times, the difference between dialects is restricted to their phonetic evolution and particularly their vocabulary. Grammar is remarkably uniform, and no dialectical differences are very great.[20] Dahl finds this linguistic uniformity of the world's fourth largest island astonishing when compared with the linguistic diversity of Indonesia.[21] It is in fact astonishing with regard to most of the world, except for such later colonial creations as America and Australia, though these differ significantly in being politically united, whereas Madagascar is not.

Dahl succeeded in narrowing down Madagascar's already recognized affinities with Malay languages and demonstrating that Malagasy was likely a South-east Barito language, claiming that Maanyan was its closest relative. This claim has never been successfully challenged, though Dahl has received little recognition for such a major discovery. Linguistic work is ongoing in the Barito area[22] and this may add to the picture. Malagasy also has quite numerous Malay and Javanese loanwords, which belong to all sorts of semantic domains.[23]

The DNA Evidence

Unlike the language, the DNA of Madagascar has only recently been subject to study, by Hurles and his colleagues.[24] This study was able to attribute every maternal and paternal lineage found in the Malagasy to a likely geographic origin, revealing approximately equal African and Indonesian contributions. The most likely origin of the Indonesian ones is Borneo [Kalimantan]. The Island Southeast Asian or Oceanic population closest to the Malagasy (of the relatively small number studied) is that from Banjarmasin. The pooled Borneo population (i.e. including the second sample from Kota Kinabalu) is significantly closer to the Malagasy than any other Island Southeast Asian population studied – of which there was only one, from the Philippines. No other Indonesian population apart from the two from Kalimantan was sampled, so no light is shed on how many groups from other Indonesian or Malayan populations might have been involved.

Rice and Other Plants

Botanists estimate that 27% of the flora of Madagascar is African and 7% Indonesian.[25] The latter group includes groups of plants sharing a forest or steppe environment, and especially food-producing plants such as rice. Javanese *bulu (javanica)* rice is very widely distributed globally and among the places it grows is Madagascar. On this island it is cultivated in part by the wet-rice cultivation mode for which Java is famous. Blench's

work demonstrates that some particular Indonesian cultigens of certain plants – especially water-yam *(dioscorea alata)* and taro and some types of banana – were imported into Madagascar in early times.[26]Diamond notes that bananas, Asian yams and taro were already widespread in sub-Saharan Africa in the 1400s.[27] In fact the banana, native to Southeast Asia and New Guinea, had reached Africa a good deal earlier than Portuguese times. A relatively conservative account[28] puts the arrival of plantains, probably accompanied by taro and water-yam at 3000 years ago in West Africa, while others[29] tentatively suggest 5000 years ago for Uganda.

Ships and Shipping

The double outrigger is found only a) in Indonesia and its outskirts and b) in Madagascar and East Africa. The centre from which the outrigger spread was Indonesia.[30] Written sources on the early history of Indonesian shipping are few and patchy, with Chinese accounts rather limited before around the 7th century.[31] We do know however that the inhabitants of Southeast Asia already had very large, very fast ships in the early centuries CE. A third-century Chinese account says that these large Southeast Asian *po* – to use the Chinese term – are more than 50 metres long and stand out of the water 4 to 5 metres. They carry from six to seven hundred persons, with 10,000 bushels of cargo（according to different interpretations anywhere between 250 to 1,000 tons）. They may have as many as four sails which do not face directly forward but are set obliquely and so arranged that they can all be fixed in the same direction, to receive

the wind and to spill it. The pressure of the wind swells the sails from behind and is thrown from one to the other, so that they all profit from its force. If it is violent, they diminish or augment (the surface area of the sails) according to the conditions. This oblique rig, which permits the sails to receive from one another the breath of the wind, obviates the anxiety attendant upon having high masts. Thus these ships can sail without avoiding strong winds and dashing waves, by the aid of which they can make great speed.

An eighth-century account says the *po* can carry more than 1,000 men besides cargo, and are over 60 metres long, lying six or seven feet deep in the water. They are constructed by assembling several thickness of side-planks, for the boards are thin and might break. No iron is used in fastening.[32] We can assume that these ships had no outriggers, as the Chinese would have mentioned such a conspicuous feature. It is important to note that China itself did not possess ocean-going ships before the eighth or ninth centuries CE.

The features mentioned in these Chinese accounts are the same as those of the 16th century *jong* as described by the Portuguese, after whose arrival we have rather more descriptions of traditional Southeast Asian craft. The Portuguese found the *jong* were more often than not larger than their own ships and made extensive use of them. One is described as having four super-imposed layers of planks. Wooden dowels were used, there were two masts (other accounts say two to four masts and a bowsprit) and three rudders, and no iron was used.

The average burthen was 4-500 metric tons, with a range of 85 to 700 tons; one owned by Pati Unus of Japara may have been 1000 tons and carried 1,000 men.[33] Multiple sheathing was used for the hull. Sails were made of vegetal matting, and the canted square sail was in common use. Portuguese sources say that the main shipbuilding areas were the north coast of Java, especially around Rembang and Cirebon; the southern coast of Borneo and adjacent islands; and Pegu, which was the largest. The main differences from the Chinese junk were that the Chinese used iron nails and clamps and had different steering – from earliest times they used the single axial stern-post rudder considered one of China's greatest contributions to nautical technology. Southeast Asian ships generally used two lateral quarter-rudders.[34]

The Borobudur Ships

The eleven boats carved in the galleries of the eighth-century Buddhist temple Borobudur range from a simple canoe with upturned ends to several large ships with outriggers. There are a number of small ships with upturned stem and stern, a single tall mast, and tilted rectangular sail. Then there are five bas-relief depictions of large vessels with outriggers. They are not five depictions of the same vessel: while the five vessels are obviously similar, and may be seen as illustrating a distinct type of vessel, there are differences in the clearly evident details. These depictions are probably not all by the same artist. The larger boats have two sails, two tripod masts, lateral rudders, and outrigger. They also have a bowsprit

on which hung a square sail somewhat similar to the foresail (*artemon*) on a Greek ship of classical times, or on the junk. They are unlike any other ship described from the ancient world; neither are they like any modern sailing ship in Indonesia. The hulls of the best delineated boats at Borobudur have outrigger floats supported on paired outrigger booms. They have tripod masts supporting tilted rectangular sails. They also have lateral rudders and a superstructure built up with poles, which probably were at times covered with mats – all this resembles the *kora-kora*, the fighting ship of the Moluccas encountered by early Western explorers/ colonists,[35] a very distinctive and unusual type of outrigger vessel owned by potentates.[36] This Moluccan boat was very thin and long (roughly 10 metres) and carried as many as five rows of oarsmen. It was originally used for raiding and later put to more peaceful purposes. The *perahu konteng* of East Java when planked up to increase the freeboard and cargo capacity also has a profile much like a Borobudur ship. Horridge believes that the Borobudur ships were fighting ships and that there were certainly better cargo boats at that period.

So could Indonesians have sailed to Madagascar on ships like the ones depicted on Borobudur with their "towering hulls"? Probably they could have, because their remote descendants managed to do so in a replica of a Borobudur ship, called the *Samudra Raksa,* built according to the ratios of a 19th century *kora-kora*, which was sailed across the Indian Ocean and around the Cape in 2003-4.[37]

Arab Accounts of Indonesian Attackers

The 10th-century Ajayeb al-Hind *(Marvels of India)*, attributed to Bozorg ibn Shahriyar, a Persian from Ramhormoz, gives an account of an invasion, said to have taken place on the coast of Tanganyika and Mozambique in the mid-10th century CE,[38] launched by a force of people called the Wakwak or Waqwaq.

This work says that the inhabitants of Waqwaq are numerous. Some of them resemble the Turks. They are the most industrious of all Allah's creatures but are treacherous, cunning and lying. They are said by Ibn Lakis to do incredible things, for example in 334 (945-946 CE) they arrived in 1000 boats and fought with extreme vigour in an attempt to take the citadel of Qanbaloh,[39] though eventually without success. (Later) some Waqwaq were asked why they had chosen this particular place and they said it was because it had goods suitable for their country and for China, such as ivory, tortoise shells, panther [skins] and ambergris, and because they wanted to get Bantu (known as Zeng or Zenj) who were strong and bore slavery easily.

The name Waqwaq was said by some to come from a wonderful tree called Wakwak, the fruit of which looks like a human and makes a "wakwak" sound when it falls: Mauny thinks this may be the pandanus tree, called Bakkuwan by the Bataks and grown in Madagascar where it is called Vakwa. Tom Hoogervorst[40] is of the opinion that the Malagasy word *vahoak*, "people, clan, tribe" – from the Malay *awak-awak,* "people,

crew" – is a more plausible derivation.

Al-Bīrūnī in the 11th century describes shipping between Sofala, China and island Southeast Asia.[41] Al Idrisī لإدريسي in 1154 speaks of the people of Komr (i.e. Madagascar), and the merchants of the land of the Maharaja (Sumatra) visiting the nations of the eastern coast of Africa where they are well-received and trade is conducted. The people of the islands of Zābag are said to visit the land of the Zenj (Bantu) in large and small ships and export merchandise from it, a trade made easier because they understand one another's language.

Music and Culture

It has long been suggested that the xylophone was imported into Africa from Indonesia, and Arthur Jones claims that not only the instrument but a whole musical tradition was imported.[42] Other African cultural features which Jones considers to be of Indonesian origin are board games, a particular design of bellows, *plangi* dyeing, patterns and bronzes, some tribal customs, and social organization into kingdoms.[43]

The Wider Context of Indonesian Voyages to Africa

We have surveyed the evidence for Indonesian settlement of Madagascar: the question for many people is why did they suddenly think of sailing right across the Indian Ocean to such a remote island? In fact the voyages to Madagascar and its settlement were not part of an isolated adventure but were intimately linked to old and enduring trade networks

that reached beyond the Austronesian domain, reaching to China at one extreme and to Rome at the other. These trade links also had a powerful effect on state formation.

It is most likely that the earliest trade routes of the Indian Ocean developed about 5000 years ago between the Indus Valley and the Persian Gulf, possibly contemporaneously with initial Austronesian expansion in Southeast Asia. Though there is a lack of good archaeological documentation for the millennium from the fifth century BCE onwards,[44] it is clear that by the last centuries BCE Southeast Asia was already part of a world trading system linking the civilizations of the Mediterranean Basin and Han China.[45] Wisseman Christie describes an "explosion of trading activity" between about 500 and 200 BCE in the Malacca Straits and in the Java Sea, due to the rise of substantial élites in southern China and parts of India, forming a market for high-status commodities and medicinal substances. This trade stimulated the spread of advanced metallurgical techniques in Southeast Asia, a region already tied into maritime trade networks of considerable antiquity and possessing what was by the standards of the time an advanced marine technology and considerable navigational experience. Trade also led to the growth of states in island Southeast Asia. Wisseman Christie regards trade, not a Marxian Asiatic Mode of Production or Wittfogelian Oriental Despotism, as the mainstay of these early states – even those of Java and Bali.[46] The Javanese states had large-scale distribution systems, exported local crops, handled the spices of the eastern islands, and manufactured bronze axes which were

traded to other islands. This Southeast Asian trade fed into Indian trade to the West. Cloves were already known in China in the third century BCE and were described by Pliny in the first century CE.[47] In the last centuries BCE Malay sailors were delivering cinnamon from South China Sea ports to East Africa and the Red Sea. Malay sailors were also responsible for opening up an all-sea route to China.[48]

The second stage in the process of state formation in the maritime region seems to have occurred between about 200 BCE and 300 CE when the coastal polities of maritime Southeast Asia were drawn into more direct contact with the major empires of the time and became both a link in the chain and a supplier of the first great Old World trading system, which coalesced in the first century CE. The favoured coasts of this system included the north coasts of Java and Bali and the coast of central Vietnam.[49] Trade continued to expand with the 4th century CE increase in population and wealth in south China, increasing the volume of trade in maritime Southeast Asia.[50] Important early historic polities were Srivijaya, located on the southeast coast of Sumatra, and the state called Ho-ling by the Chinese, probably located on the north coast of central Java (between Pekalongan and Semarang). Ho-ling was the major trading centre linking China with northeast India in the mid-7th century and must have taken over from the ports of west Java the dominant position in the spice and sandalwood trades. By the late 7th century Srivijaya was dominant, but the balance of economic power shifted back to Java again by the end of the 8th century after Ho-ling merged into the larger central Javanese polity of

Mataram.[51]

We can expand this context still further by taking on board perspectives on global history provided by the Wallerstein school. Beaujard[52] points out that Wallerstein created the concept of the world-system in relation to the modern era whereas in fact the emergence of a Eurasian and African world-system can be traced very much further back in time, specifically to the first century CE. It had three sub-systems, the China Sea, the eastern Indian Ocean and the Western Indian Ocean. The maritime historian Alfred Mahan once categorically claimed that both travel and traffic have always been easier and cheaper by water than by land – *pace* the landlubber's acute awareness of the perils of the deep[53] – and we can see that the world-system described above is a maritime system. Zones at the intersection of two sub-systems were particularly favoured as they had good opportunities to become a trade nexus – and maritime Southeast Asia is one such zone. Beaujard posits a direct link between Indonesia and Africa/Madagascar in the first to third centuries.[54] He also concludes that Southeast Asia was relatively proof against the recessions the system periodically suffered (the intervening period might have been as short as 70 years or as long as four centuries), due to climactic stability, to the strategic importance of the Straits of Malacca, and to the high demand for spices from the Moluccas. Southeast Asians could also quickly respond when China emerged from a recession and entered upon an upward trend. As is well known, in Wallerstein's core-periphery dichotomy the periphery is exploited, subordinated and dependent, but Beaujard concludes that Southeast Asia, a "semiperiphery",

was not without the power to innovate – notably in the development of navigation around the first century CE. It was in fact a 'pivotal' region that retained a "primordial" role in the networks throughout history. Hence the settlement of Madagascar. But when did this occur in the long life of this trade system, and how was it settled?

When and How was Madagascar First Colonized by Indonesians and Malays?

A good deal has been written on the date when the first Indonesian colony was planted on Madagascar, but no consensus has yet emerged. The following wide range of dates has been put forward:

- The early centuries BCE, proposed by Blench[55] on the basis of plant cultigens, and also suggested by the "explosion of trading activity" to the west between 500 and 200 BCE (see above), and by the archaeological work of Ardika and Bellwood.[56]
- Around 400 CE: Marre and much later Dahl pointed out that the number of Sanskrit words in Malagasy is very limited compared with the large number now found in Indonesian languages, which means that the Indonesian settlers must have come at an early stage of Hindu influence.[57] The *yūpa* post with its Sanskrit inscription of around 400 CE in Muara Kaman, east Kalimantan [one of seven from this area] prompts Dahl to suggest this as the approximate date of the Maanyan migration.[58]
- No earlier than the seventh century: Adelaar's decision that the

Sanskrit loans in Malagasy must have come from Malay and that Sanskrit influence on Malay cannot be earlier than the 7th century Sumatran Old Malay inscriptions[59] impel him to date the migration that brought the Maanyan to Madagascar to that time at the earliest.

The situation is complicated by the fact that while some authors envisage only one migration only, others envisage two migrations or even waves of migration. Hornell was one of the earliest to suggest two migrations, on rather speculative grounds.[60] Adelaar concludes on the basis of Blench's work on plant cultigens that there may have been some earlier, pre-Barito connection between Indonesia and Madagascar. The very great span of the different dates and the differing opinions concerning how many migrations there may have been reflects, of course, the fact that there is as yet no really conclusive evidence. After all, the fact that Indonesians *could* have colonized Madagascar in the early centuries BCE does not prove that they *did*, and on the other hand the dates provided by the Indonesian inscriptions of the 5th and 7th centuries have no necessary connection at all with the date at which the migration began.

More archaeological work is clearly needed: Walsh states that the archaeology carried out so far gives a date between the 5th and 7th centuries CE, but includes no reference to the source of this information.[61] Further archaeological work may not be easy, with problems in excavating coastal sites of an early date. Blench remarks that the African coast across from Madagascar lacks archaeological sites even though we know from

the Periplus that there was a coastal community there. The traces of this community may have been obliterated by geomorphological change.[62]

As we have seen, the main source of the Indonesian element in Malagasy is Maanyan or a closely-related neighboring language, with smaller contributions from Malay and Javanese. However, the Maanyan and their neighbours are forest-dwelling Dayaks, not sailors. Also, some Malagasy are wet-rice farmers, while Dayaks are generally dry-rice cultivators. This raises the questions of how and why these inland forest dwellers came to live on a rather inaccessible island at the other side of a great ocean, and establish wet-rice cultivation there. As we have seen, there are Malay and Javanese words in Malagasy. It is also claimed that certain aspects of the administration, culture, and statecraft of the Merina kingdom are strikingly like those of the Indianized Malays and Javanese and unlike anything found in Maanyan society. While Dahl supports the idea of a direct migration of Maanyan, Adelaar suggests, in my opinion more plausibly, that the Maanyan were brought by Malays. This raises the question of why Malays as well as Javanese (given the loan-words and the wet-rice cultivation) took the Maanyan on their trading fleets. It seems unlikely that it was just as extra hands on deck, particularly since they would have had no seagoing experience. It seems more likely that it was to provide labour to grow rice, thus ensuring their masters a local food supply which would enable them to spend more time scouring the African mainland for trade goods. They may well have been slaves, since we know that one of the main things the Indonesians sought from Africa was

Bantu slaves. So the whole enterprise must have been highly capitalized, as well as technologically advanced.

How long did the Indonesian connection last? As we have seen, Mauny reports 10th-century Arab accounts of an Indonesian invasion of the coast between Mombasa and Sofala, which captured Bantu-speaking slaves and presumably took them to Madagascar,[63] and thereafter continuing trade until at least the 12th century. When al-Idrîsî was writing in the 12th century, there were still links between Sumatra and Sofala. It is possible that Indonesian trade declined in this century, which was one of Muslim expansion in Madagascar, with Arabs settling on the south-east coast. However a connection must have endured until much later than this if the Portuguese really did see "Javanese", a term which might have also included other Indonesian and Malay peoples, in Madagascar.

CONCLUSION

The concept of Southeast Asia is a good one for numerous purposes: for armies of occupation, for example, and maps for wartime pilots. But as a historical category, particularly for the pre-modern period, it forms a sort of conceptual corral imposed on and bisecting the maritime highway from Japan to Madagascar, cutting off the western and northern parts of the Indonesian world. Within this conceptual corral the pressing agenda is to find similarities, since these are hard to come by. Differences

exceptions, particularly major ones, cause only problems and tend to be brushed aside. Over time they vanish from sight as far as the historical profession is concerned, though they may still be observed by scientists and non-area-based specialists. Yet it is differences that are most stimulating to historical analysis. Can one imagine an analogous neglect of the Industrial Revolution because it was not common to all European countries? Of course not; and the Industrial Revolution has been a testing ground for historical hypotheses, ranging from the ideological "Protestant Ethic" to the prosaic "availability of coal and iron", and the many combinations and permutations of hypotheses. So we have to ask why Indonesia-Malaya alone among "Southeast Asian" countries has this extraordinary reach from Japan to Madagascar. At present, however, we do not have the mental space to do this, and ignorance of this reach, and incredulity when it is pointed out, are the usual consequences. Even within the Austronesian grouping, Java in particular is strikingly anomalous, with its combination of land-based and sea-based power: its wealthy wet-rice kingdoms and its enormous ships, so different from Pacific shipping.[64]

So the Indonesian/Malayan world needs to be re-assigned. It might be re-assigned to a different *geographical* category: the world of what Martin Lewis[65] has called the 'Afro-Asian seaway' (and which I might prefer to call the Asia-Africa seaway) whose peoples were part of the same vast maritime trading network. A maritime approach to global studies is certainly needed to complement the usual land-based approach.[66] Or it might be re-assigned to a *conceptual* category of peoples who might be

geographically remote and not in direct contact but which are typologically the same – expansionist maritime societies, for examples, or colonizing societies: Indonesia/Malaya was not always the colonized area that it was to become. Finally, the Indonesian case would also contribute much light to any study of the global spread of technology and social differentiation. These many contributions of the Indonesian case depend on the adoption of a perspective no longer cabined, cribbed, and confined, but open to an immense maritime world.

■ NOTES

[1] Rudyard Kipling, "Recessional", for which see: http://www.bartleby.com/101/867.html.

[2] For instance in David Joel Steinberg (ed.), In *Search of Southeast Asia: A Modern History* ,Sydney: Allen & Unwin, 1987.

[3] As in Charles Higham, *The Bronze Age of Southeast Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) which actually deals with the Bronze Age of *mainland* Southeast Asia.

[4] Norman G. Owen [et al.], *The Emergence of Modern Southeast Asia: A New History,* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

[5] Owen [et al.], *The Emergence of Modern Southeast Asia,* p. 403.

[6] See K. Alexander Adelaar, "Where does Malay come from? Twenty years of discussion about homeland, migrations and classifications", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 160, no. 1 (2004):pp.1-30. The diagram on p. 13 includes Chamic in

the Malayo-Sumbawan Subgroup, which includes also Madurese, Sundanese, Sasak, Sumbawan, Balinese and Malayic.

[7] Adrian Horridge, "The Austronesian Conquest of the Sea—Upwind", in *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives,* edited by Peter Bellwood, James J. Fox and Darrell Tryon (Canberra: ANU E-Press, 1995), p. 157.

[8] Peter Bellwood, *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago,* revised ed. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), p. 212.

[9] According to Martin Lewis (personal communication), these travellers must actually have reached South America, as otherwise one cannot explain the presence of the sweet potato in New Zealand.

[10] Patrick Kirch, *Feathered gods and fishhooks: an introduction to Hawaiian archaeology and prehistory* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985), pp. 58-66.

[11] Andrew Sharp, *Ancient voyagers in the Pacific,* Memoirs of the Polynesian Society No. 32 ,Wellington: Polynesian Society, 1956.

[12] A. M. Jones, *Africa and Indonesia: the Evidence of the Xylophone and Other Musical and Cultural Factors*, Leiden, E. J.Brill, 1964, p. 183.

[13] Horridge, "The Austronesian Conquest of the Sea", pp. 157-158.

[14] In contrast, Heyerdahl's square-sailed raft Kon-Tiki ended its journey by crashing helplessly on the windward side of a reef, which is not the way to explore or colonize.

[15] Edwin Doran Jr., *Wangka: Austronesian Canoe Origins* ,College Station: Texas A&M University Press, 1981, p. 11.

[16] For a fuller account, see Ann Kumar, *Globalizing the Prehistory of Japan: Language, Genes and Civilization,* Routledge Studies in the Early History of Asia ,London and New York: Routledge, 2009.

[17] Masashi Tanaka et al., "Mitochondrial Genome Variation in Eastern Asia and the Peopling of Japan", *Genome Research* 14 (2004): 1832-1850.

[18] Alexander George Findlay, *A Directory for the Navigation of the Indian Ocean with Descriptions of its Coasts, Islands, etc., from the Cape of Good Hope to the Strait of Sunda and Western Australia; including also the Red Sea and the Persian Gulf; the Winds, Monsoons and Currents and the Passages from Europe to its Various Ports,* third edition, London: Richard Holmes Laurie, 1876, p. 32.

[19] Otto Chr. Dahl, *Malgache et Maanjan: une comparaison linguistique,* Egede-Instituttet Avhandlinger, no. 3, Oslo: Egede-Instituttet, 1951, p. 13.

[20] William M. Marsden, *Miscellaneous Works of William Marsden*, London: Parbury, Allen and Co., 1834, pp. 31-32.

[21] Dahl, *Malgache et Maanjan,* p. 6.

[22] Alexander Adelaar, personal communication.

[23] There are also some Sulawesi loanwords, which Adelaar attributes to contact prior to the migration to Madagascar: See K. Alexander Adelaar, "The Indonesian Migrations to Madagascar: Making Sense of the Multidisciplinary Evidence", in Truman Simanjuntak, Ingrid Harriet Eileen Pojoh and Muhammad Hisyam (eds.), *Austronesian diaspora and the ethnogeneses of people in Indonesian archipelago*, Jakarta: Indonesian Institute of Sciences, 2006, pp. 8-9.

[24] M. E. Hurles et al., "The dual origin of the Malagasy in Island Southeast Asia and East Africa: evidence from maternal and paternal lineages", *American Journal of Human Genetics* 76 (2005): 894-901.

[25] Michel Mollat du Jourdin, "Les contacts historiques de l'Afrique et de Madagascar avec l'Asie du Sud et du Sud-Est: le rôle de l'Océan indien", *Archipel* 21 (1981): 35-53. See p. 37.

[26] Roger Blench, "The Ethnographic Evidence for Long-distance Contacts Between Oceania and East Africa", *The Indian Ocean in Antiquity,* edited by Julian Reade, London: Kegan Paul/British Museum, 1996, pp. 417-438. See p. 417.

[27] Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: a Short History of Everybody for the Last 13,000 Years*, London: Vintage 1998, p. 381.

[28] Roger Blench, "Bananas and Plantains in Africa: Reinterpreting the Linguistic Evidence", *Ethnobotany Research and Applications,* Vol. 7 (2009): 363-380.

[29] Tim Denham and Mark Donohue,"Pre-Austronesian dispersal of banana cultivars West from New Guinea: linguistic relics from Eastern Indonesia", *Archaeologica Oceania* 44 (2009): 18-28. See p. 26.

[30] James Hornell, *Water Transport: Origins and Early Evolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1946, p. 263.

[31] J. Wisseman Christie, "State formation in early maritime Southeast Asia; A consideration of the theories and the data", *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde* 151, no. 2 (1995): 235- 288. See p. 263.

[32] Pierre-Yves Manguin, "The Southeast Asian Ship: an Historical Approach", *Journal of Southeast Asian Studies* 11, no. 2 (1980): 266-276. See p. 275.

[33] Manguin, "The Southeast Asian Ship", pp. 267-278.

[34] Manguin, "The Southeast Asian Ship", pp. 270-272.

[35] Adrian Horridge, *Sailing Craft of Indonesia,* Images of Asia series, Singapore & Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 6.

[36] Hornell, *Water Transport,* p. 259.

[37] For details of the Borobudur Ship Expedition, see the website at: http://www.borobudurshipexpedition.com/.

[38] Raymond Mauny, "The Wakwak and the Indonesian invasion in East Africa in 945 A.D.", *Studia* 15 (May, 1965): 7-16. See p. 7.

[39] Another place name whose location is a matter of debate, but which appears to have been in or close to Zanzibar. See Georges Loire, *Gens de Mere à Dar-es-Salaam,* Karthala, 1993, p. 67.

[40] Personal communication.

[41] Mauny, "The Wakwak and the Indonesian invasion in East Africa in 945 A.D.", pp. 9-10.

[42] A. M. Jones, *Africa and Indonesia: the Evidence of the Xylophone and Other Musical and Cultural Factors*, Leiden: E. J. Brill, 1964. See Chapter Ten. Others have cast doubt on the Indonesian origin of the xylophone while suggesting that *other* Indonesian musical instruments were imported into Africa.

[43] Jones, *Africa and Indonesia,* pp. 227-228.

[44] Bérénice Bellina and Ian Glover, "The Archaeology of Early Contact with India and the Mediterranean World, from the Fourth Century BC to the Fourth Century AD", *Southeast Asia: From Prehistory to History,* edited by Ian C. Glover and Peter Bellwood London/New York: Routledge Curzon, 2004, pp 68-89. See pp. 69-71.

[45] Bellina and Glover, "The Archaeology of Early Contact with India and the Mediterranean World", p. 83.

[46] Wisseman Christie, "State formation in early maritime Southeast Asia", p. 242, pp. 250-251.

[47] Bellina and Glover, "The Archaeology of Early Contact with India and the Mediterranean World", p. 69.

[48] Lynda Shaffer, "Southernization", *Journal of World History,* vol. 5 no.1 (Spring 1994): 1-21. See pp. 4-5.

[49] Wisseman Christie, "State formation in early maritime Southeast Asia", pp. 277-279.

[50] Wisseman Christie, "State formation in early maritime Southeast Asia", p. 253.

[51] Wisseman Christie, "State formation in early maritime Southeast Asia", pp. 263 and 374.

[52] Philippe Beaujard, "The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems before the Sixteenth Century", *Journal of World History* vol. 16, no. 4 (Dec. 2005): 411-465.

[53] Alfred Thayer Mahan, *The Influence of Sea Power Upon History: 1660-1783*, London: Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington, 1890. See p. 25.

[54] Beaujard, "The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems", Map 1.

[55] Blench, "The Ethnographic Evidence for Long-distance Contacts", p. 432.

[56] I. W. Ardika & P. Bellwood, "Sembiran: The Beginnings of Indian Contact with Bali", *Antiquity* 65 (1991): 221-232. See also I. W. Ardika, P. Bellwood, I. M. Sutaba & K. C Yuliati, "Sembiran and the first Indian contacts with Bali: an update", *Antiquity* 71(1997): 193-195.

[57] Dahl, *Malgache et Maanjan,* p. 367.

[58] Ibid., p. 368.

[59] Adelaar, "The Indonesian Migrations to Madagascar", p. 15.

[60] Hornell, *Water Transport,* p. 264.

[61] Martin Walsh, "Who Were the First Sailors in the Indian Ocean", paper prepared for the conference on "Sails of History: Citizens of the Sea?" , in conjunction with the Zanzibar International Film Festival, 17-19 July 2006. http://www.scribd.com/doc/13991408/Who-Were-the-First-Sailors-in-the-Indian-Ocean

[62] Blench, "The Ethnographic Evidence for Long-distance Contacts Between Oceania and East Africa", p. 432.

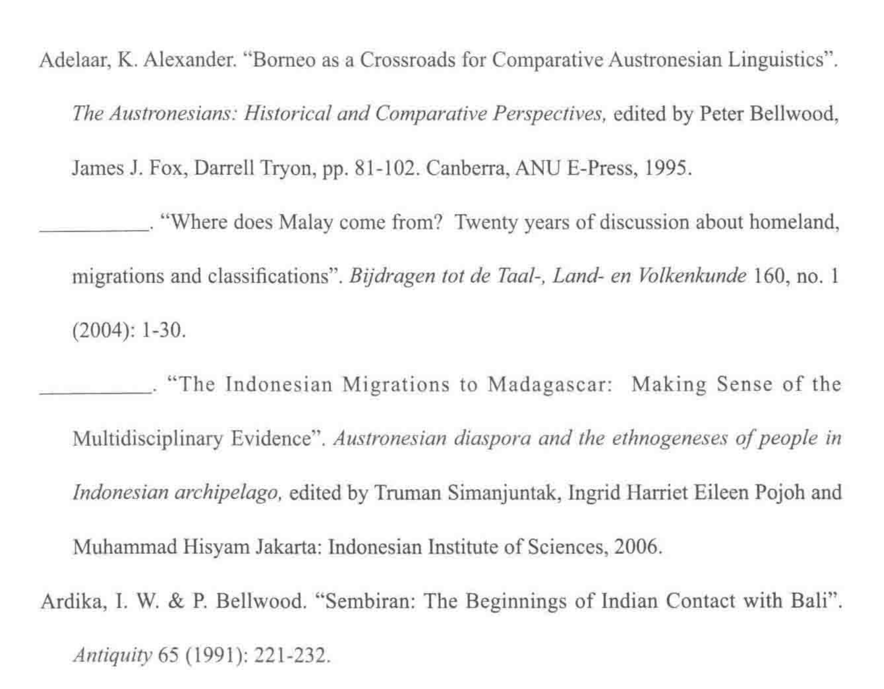
[63] Mauny, "The Wakwak and the Indonesian invasion in East Africa in 945 A.D.", p. 14.

[64] The Merina of Madagascar – who are highlanders!- have shown an understanding of the importance of this maritime history by representing themselves as Nusantarans reclaiming the role of traditional masters of the ocean.

[65] Personal communication.

[66] See Martin W. Lewis, "Dividing the Ocean Sea", *The Geographical Review,* 89, no. 2 (1999): 188-214; and Martin Lewis and Karen Wigen, "A Maritime Response to the Crisis in Asian Studies", *The Geographical Review,* 89, no. 2 (1999): 161-68.

REFERENCES



Adelaar, K. Alexander. "Borneo as a Crossroads for Comparative Austronesian Linguistics". *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives,* edited by Peter Bellwood, James J. Fox, Darrell Tryon, pp. 81-102. Canberra, ANU E-Press, 1995.

__________. "Where does Malay come from? Twenty years of discussion about homeland, migrations and classifications". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 160, no. 1 (2004): 1-30.

__________. "The Indonesian Migrations to Madagascar: Making Sense of the Multidisciplinary Evidence". *Austronesian diaspora and the ethnogeneses of people in Indonesian archipelago,* edited by Truman Simanjuntak, Ingrid Harriet Eileen Pojoh and Muhammad Hisyam Jakarta: Indonesian Institute of Sciences, 2006.

Ardika, I. W. & P. Bellwood. "Sembiran: The Beginnings of Indian Contact with Bali". *Antiquity* 65 (1991): 221-232.

Ardika, I. W., P. Bellwood, I. M. Sutaba & K. C. Yuliati. "Sembiran and the first Indian contacts with Bali: an update". *Antiquity* 71 (1997): 193-95.

Beaujard, Philippe. "The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems before the Sixteenth Century". *Journal of World History* Vol. 16, no. 4 (Dec. 2005): 411-65.

Bellina, Bérénice and Ian Glover. "The Archaeology of Early Contact with India and the Mediterranean World, from the Fourth Century BC to the Fourth Century AD". In *Southeast Asia: From Prehistory to History,* edited by Ian C. Glover and Peter Bellwood, pp. 68-89. London/New York: RoutledgeCurzon, 2004.

Bellwood, Peter. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago.* revised ed., Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

Blench, Roger. "Bananas and Plantains in Africa: Reinterpreting the Linguistic Evidence". *Ethnobotany Research and Applications* 7 (2009): 363-80.

________. "The Ethnographic Evidence for Long-distance Contacts Between Oceania and East Africa". *The Indian Ocean in Antiquity,* edited by Julian Reade, pp. 417-38. London: Kegan Paul/British Museum 1996 pp. 417-438.

Dahl, Otto Chr. *Malgache et Maanjan: une Comparaison Linguistique,* Egede-Instituttet Avhandlinger, no. 3. Oslo: Egede-Instituttet, 1951.

Denham, Tim and Mark Donohue. "Pre-Austronesian dispersal of banana cultivars West from New Guinea: linguistic relics from Eastern Indonesia". *Archaeologica Oceania* 44 (2009): 18-28.

Diamond, Jared. *Guns, Germs, and Steel: a Short History of Everybody for the Last 13,000 Years.* London: Vintage, 1998.

Doran, Edwin Jr. *Wangka: Austronesian Canoe Origins,* College Station: Texas A&M University Press, 1981.

Findlay, Alexander George. *A Directory for the Navigation of the Indian Ocean with Descriptions of its Coasts, Islands, etc., from the Cape of Good Hope to the Strait of Sunda and Western Australia; including also the Red Sea and the Persian Gulf; the Winds, Monsoons and Currents and the Passages from Europe to its Various Ports.* Third edition, London: Richard Holmes Laurie, 1876.

Geertz, Hildred. "Indonesian cultures and communities". *Indonesia*, edited by Ruth T. McVey, rev. ed. New Haven: Human Relations Area Files, 1963.

Higham, Charles. *The Bronze Age of Southeast Asia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Hornell, James. *Water Transport: Origins and Early Evolution.* Cambridge: Cambridge University Press, 1946.

Horridge, Adrian. *Sailing Craft of Indonesia.* Images of Asia series, Singapore/Oxford: Oxford University Press, 1986.

________. "The Austronesian Conquest of the Sea — Upwind", *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives,* edited by Peter Bellwood, James J. Fox & Darrell Tryon, Canberra: ANU E-Press, 1995.

Hurles M. E., B. C. Sykes, M. A. Jobling and P. Forster. "The dual origin of the Malagasy in Island Southeast Asia and East Africa: evidence from maternal and paternal lineages". *American Journal of Human Genetics* 76 (2005): 894-901.

Jones, A. M. *Africa and Indonesia: the Evidence of the Xylophone and Other Musical and Cultural Factors.* Leiden: E. J. Brill, 1964.

Kirch, Patrick. *Feathered gods and fishhooks: an introduction to Hawaiian archaeology and prehistory.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985.

Kumar, Ann. *Globalizing the Prehistory of Japan: Language, Genes and Civilization.*

Routledge Studies in the Early History of Asia, London and New York: Routledge, 2009.

_______. "The Single Most Astonishing Fact of Human Geography: Indonesia's Far West Colony" (Forthcoming).

Lewis, Martin W. "Dividing the Ocean Sea". *The Geographical Review* 89, no. 2 (1999): 188-214.

________ and Karen Wigen. "A Maritime Response to the Crisis in Asian Studies". *The Geographical Review* 89, no. 2 (1999): 161-68.

Loire, Georges. *Gens de Mere à Dar-es-Salaam.* n. p.: Karthala, 1993.

Mahan, Alfred Thayer. *The Influence of Sea Power upon History: 1660-1783.* London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1890.

Manguin, Pierre-Yves. "The Southeast Asian Ship: an Historical Approach". *Journal of Southeast Asian Studies* XI, no. 2 (1980): 266-76.

Marsden, William M. *Miscellaneous Works of William Marsden.* London: Parbury, Allen and Co., 1834.

Mauny, Raymond. "The Wakwak and the Indonesian invasion in East Africa in 945 A.D.". *Studia* 15 (May 1965): 7-16.

Mollat du Jourdin, Michel. "Les contacts historiques de l'Afrique et de Madagascar avec l'Asie du Sud et du Sud-Est: le rôle de l'Océan indien". *Archipel* 21 (1981): 35-53.

Owen, Norman G. (et al.) . *The Emergence of Modern Southeast Asia: A New History.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Shaffer, Lynda. "Southernization". *Journal of World History* vol. 5 no. 1 (Spring 1994): 1-21.

Sharp, Andrew. *Ancient voyagers in the Pacific.* Memoirs of the Polynesian Society No. 32, Wellington: Polynesian Society, 1956.

Steinberg, David Joel (ed.). *In Search of Southeast Asia: A Modern History* . Sydney: Allen

& Unwin, 1987.

Tanaka, Masashi (et al.). "Mitochondrial Genome Variation in Eastern Asia and the Peopling of Japan". *Genome Research* 14 (2004): 1832-1850.

Wisseman Christie, J. "State formation in early maritime Southeast Asia: A consideration of the theories and the data". *Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde* 151 no. 2 (1995): 235-288.

書評

溫故知新
——評林悟殊著《中古夷教華化叢考》

馬小鶴

林悟殊先生是恢復高考制度後的第一批碩士生，摩尼教這一課題的研究是其在研究生學習階段開始進行的。他陸續發表有關論文多篇，結集成《摩尼教及其東漸》，1986年由中華書局出版。我在20世紀90年代開始研究摩尼教時，就是從細讀此書開始的，如今這也一直是手邊的常備書。繼這部研究摩尼教的專著之後，林先生陸續發表大量研究摩尼教、景教、瑣羅亞斯德教的論文，結集成多部專著。

余太山先生主編《歐亞歷史文化文庫》，邀請林先生賜稿。林先生雖已退休，筆耕不輟，將近年來發表的文章結集成《中古夷教華化叢考》，交給文庫，由蘭州大學出版社於2011年出版。筆者忝列文庫學術委員會委員之一，得以先讀爲快，略加評說，草成此文。

一、精校文本

本文將此書的特點概括爲“溫故知新”。林先生治學一開始就奠定目錄學的紮實基礎，於古今中外有關論著書目的收集巨細無遺；於原始資料的收集、整理不遺餘力，尤其注重新資料的校勘、闡釋。猶如行軍佈陣，防守則無懈可擊，進擊則攻無不克，可謂百戰不殆。林先生於已有的資料與研究成果了若指掌，此即所謂“故”。對“故”的精通形成了強大的研究能力，一旦獲得相關的新資料，林先生發文闡釋，每每見人之所未見，有時甚至形成定論，可謂“終結研究”。“新”於林先生而言，不一定是他首先刊佈新資料，而是首先深入研究近年來刊佈而尚未經學術界充分注意的資料。本書研究的新資料自然首推唐代洛陽景教經幢，張乃翥先生 2007 年發表的跋文爲發軔之作，此後又有羅炤等學者的研究，馮其庸先生的介紹文章則擴大了這一發現的社會影響。林先生在經幢發現之前，已經深入研究過敦煌本《大秦景教宣元本經》，收入本書的 3 篇有關論文就是“溫故知新”的代表作。

林先生唐代洛陽景教經幢研究之一重新著錄了經幢版《大秦景教宣元至本經》（以下簡稱《宣經》），並與敦煌本《大秦景教宣元本經》合校（第 171—173 頁）；研究之二精校了經幢的《大秦景教宣元至本經幢記》（以下簡稱《幢記》）（第 193—196 頁）。林先生論著的特色之一，就是對新舊資料進行精湛的校勘，成爲可以供後來學者引用的精校本。《宋元溫州選真寺摩尼教屬性再辨析》一文，以林

順道等學者直接摸讀原碑的錄文爲底本，參照金柏東先生根據原碑與拓片做的錄文，對照《彭氏宗譜》鈔錄的碑文，重新整理《選真寺記》（第 5—7 頁），校勘的認真細緻可見一斑。林先生不僅注重新資料的校勘，而且對於刊佈已久的舊資料，也時作精校。《摩尼教華名辨異》一文，根據廈門大學南洋研究所藏本，參照陳垣先生的錄文和廈門大學的校點本，重新過錄了何喬遠著《閩書》卷 7《方域志》“華表山”條。（第 53 頁）《唐代景僧名字的華化軌跡》一文根據中山大學圖書館藏拓本，逐字過錄西安景教碑碑文，其敘利亞文部分則採用法國敘利亞文專家讓·多維利耶（Jean Dauvillier）整理的伯希和遺著《遠東和中亞基督教再研究》第 2 卷第 1 分冊《西安府石碑》中的轉寫。（第 259—268 頁）

二、惟真是求

（一）明教陸路輸入說

《宋元濱海地域明教非海路輸入辯》（第 40—50 頁）勾起筆者的回憶：記得 2004 年林先生通知筆者，計劃 10 月 20—24 日在泉州晉江舉辦“摩尼教與古代中國”國際學術討論會，筆者遞交了論文。自從 1987 年在瑞典的隆德成立國際摩尼教研究學會（International Association of Manichaean Studies，簡稱 IAMS）以來，已經召開了 7 屆討論會，大多在歐洲舉行，唯第六屆討論會在美國舉行，反映出這一領域主要仍由歐洲學者主導，美國學者開始積極參與。除此之外，尚有若干國際性摩尼教專題會議，比如，1984 年和 1988 年在義

大利舉行過兩次，專門討論科隆摩尼古卷。因此林先生組織此次專題會議在中國舉行，對於華人學者更積極地介入這一研究領域意義重大。但是，由於作爲這次會議主辦單位兼東道主的泉州市、晉江市政府，爲了申報聯合國“海上絲綢之路文化遺產”，要求與會學者的論文必須證明泉州摩尼教是從海路輸入的，而參與主辦的中山大學歷史系不接受這種要求，遂使會議夭折，從此至今未曾在中國召開過摩尼教國際會議。

林先生寫道：“風起水生，明教源自外域，其某些遺跡又發見於海濱，亦就在厄難逃，被貼上舶來品的商標，當爲海上絲路的物證。社會的炒作自然有社會的需要，我們不能苛求；但學術只能惟真是求，曲學阿世、趨時媚俗，不應是學者之所爲。”（第 40 頁）這真可謂擲地有聲。林先生論證明教陸路輸入說最有力之處乃在於指出：自 10 世紀西亞和中亞地區爲伊斯蘭教所征服，日益伊斯蘭化之後，無論在印度洋區域或東南亞地區，迄今未發現有任何地方曾成爲摩尼教的聚居地。皮之不存，毛將焉附？泉州等濱海地區能通過海路聯繫的海外諸地根本不存在摩尼教徒的聚居地，怎麼可能向中國東南地區傳播摩尼教呢？

林先生此文 2005 年在《中山大學學報》上發表之後，福建霞浦文書的發現更有力地證明，濱海地區明教與唐代中原摩尼教一脈相承，而無任何海路輸入的證據。林先生近來翻檢霞浦文書《摩尼光佛》、《興福祖慶誕科》小冊子，及《點燈七層科冊》等，指出其中顯見有摩尼經書之辭章雜糅。他發現不惟其效法、演繹唐代摩尼教《下部贊》的表述模式，甚至直接取用其詩句。[1] 這有力地證明明教確實是從陸路輸入的。

（二）祆教葬俗辨析

西安北周安伽墓的葬式相當特別，甬道和墓室曾遭強烈火焚，而安放在墓室內的圍屏石榻宛若新作，完全看不出火燒的痕跡。墓主安伽的屍骨放在甬道內面而不是墓室內的石榻上。安伽墓除了銅帶繫於主人腰帶外，幾乎空無一物。2000 年的發掘簡報對此存疑，但是2003 年正式出版的報告認爲安伽葬式既採用了漢人的墓葬形式，又尊崇了祆教徒固有的對遺體進行處理，將剩餘之骨埋殯的習慣，應該代表了一種中土化的信仰祆教的粟特貴族的獨特葬俗。

林先生質疑這一推論，他認爲，安伽墓葬式顯然與瑣羅亞斯德教衝突。他對祆教素有研究，在此書中對波斯瑣羅亞斯德教傳統葬俗做了深入考察，對中亞祆教葬俗做了辨析，比較了兩者的異同，指出不僅中亞祆教徒與波斯的瑣羅亞斯德教徒無疑是有區別的，而移居中土的中亞祆教徒，與中亞本土的祆教徒同樣不能簡單劃一等號。（第 269—292 頁）

三、明教

林先生的主要學術領域爲摩尼教研究，他在 2006 年發表的考證溫州選真寺的文章末尾，對新發現寄予熱望："如能在溫州地區深入廣泛進行田野調查，並對有關資料細加甄別，或許也可像泉州晉江那樣，有更多的發現。吾人對溫州地區的專業文博工作者和業餘愛好者有厚望焉。"（第 19 頁）溫州地區雖然沒有更多的發現，但是福

建霞浦地區卻發現了數量可觀的文書。此書的若干考證在霞浦文書中得到了新的印證。

（一）蘇鄰

《選真寺記》中可能與摩尼教有關的，不外"蘇鄰國之教宅焉"一句。林先生廣徵博引，引證《摩尼光佛教法儀略》及其所引《化胡經》、《佛祖統紀》所引《夷堅志》、白玉蟾的《海瓊白真人語錄》、陳高的《竹西樓記》、《閩書》和元代泉州《青陽莊氏族譜》、《青陽科甲肇基莊氏族譜》等多種資料，證明古代中國人普遍把摩尼教目爲來自蘇鄰國的宗教。他根據沙畹、伯希和、亨寧的考證，同意蘇鄰即 Sūristān，謂巴比倫。（第 7—11 頁、第 75—78 頁）

霞浦文書中，數次提及蘇鄰。[2]《摩尼光佛・下生讚》說："摩尼佛下生時，托蔭於蘇鄰。……想威感波斯，說勃王悟裡。"又說："蘇鄰降跡號摩尼，應化三身妙入微。"陳法師藏科本寫道："一、摩尼大法王，二、最後光明使，三、出現於蘇鄰，四、救我有緣人。"筆者最近撰有一篇關於"蘇鄰降跡號摩尼"的文章，考證了霞浦文書中多次出現的蘇鄰，指出伯希和早就正確地將蘇鄰勘同於波斯國大都城蘇剌薩儻那，但是日本學者水谷真成錯誤地將蘇剌薩儻那比定爲波斯波利斯，使這個問題長期混淆不清。筆者引用泰伯里的《歷代先知和帝王史》、波斯沙普爾一世三語碑銘、納爾西一世雙語碑銘和菲爾多西《列王紀》，比對漢文資料，證明蘇鄰是希臘文 Ἀσσυρια 的音譯，相當於今日伊拉克首都巴格達東南的古塞琉西亞—泰西封地區。

（二）秦皎明使

林先生引用了粘良圖先生調查的福建晉江草庵所在地蘇內村境主公宮的資料（圖版 2.4a）："寢殿粉壁上畫'五境主'——居中摩尼光佛，左一曰'都天靈相'（又稱靈聖公），左二曰境主公，右一曰'秦皎明使'（又稱千春公），右二曰'十八真人'。"林先生對秦皎明使分析說："明使是摩尼教對諸光明王國的漢譯稱謂，敦煌發現的唐寫本漢文摩尼教經中常見。京藏《摩尼教經》出現凡20次，……英藏《下部讚》（S.2659）凡 22 見，……英藏《摩尼光佛教法儀略》上半截（S.2965）則把教主摩尼的名號漢譯爲'光明使者'，義同。在摩尼教入華之前，華夏人士對各教或民間諸神之稱謂，未聞有以明使稱之者。唐之後的摩尼教，亦一直沿襲這一稱謂，如宋陸游《渭南文集》卷 5，提到當時福建明教的'神號曰明使'。"（第 21—22 頁）肯定了秦皎明使應該與摩尼教有關。

粘良圖描繪道："秦皎明使束髮戴冠，五綹長須，英氣凜凜，身着甲胄，雙手執劍，交叉於胸前（木雕像作粉白臉，雙劍並舉於前）。" [3]

霞浦文書證實，秦皎明使確實是明教之神。謝法師保存的乾隆五十一年（1786）《吉祥道場門書》列舉的神爲："摩尼光佛，蘇魯支佛，那羅延佛，夷數和佛，電光王佛，日光月光王佛，明門威顯，福德靈相，吉師真爺，俱孚聖尊，末秦明皎使者，如是明門一切佛等衆，……" [4]"末秦明皎使者"很可能爲"末秦皎明使者"之訛。《興福祖慶誕科》[5] 的《請護法文》把四梵天王、二大護法納入民間宗教東、南、西、北、中五方的框架，寫道："恭唯四梵天王、二大護法威靈赫赫，聖德巍巍，神鋭持手若風生，寶甲渾身如電閃；

曾受記於當年，誓護法於末世；凡欲修崇，謹按五方奉請。”其中央奉請的爲二大護法：耶俱孚大將和味嗪皎明使。在“誦土地贊安慰”裏再次頌揚四梵天王、二大護法。“味”或“末”是伊朗語 mry 的音譯，是一種尊稱，如摩尼教高僧莫冒（mry'mw）、末思信（mry sysyn）、末夜（mry zqw）[6]，末秦皎是否也是一位高僧，後來被尊崇爲護法呢？《興福祖慶誕科》的“秦皎”二字均有口字偏旁，說明是譯音。去掉口字偏旁很可能是爲了書寫方便而簡化了。林悟殊先生考證福州浦西福壽宮“明教文佛”非摩尼像，自爲不刊之論。[7] 至於這尊身披盔甲、手持寶劍的所謂“明教文佛”像與武將打扮的秦皎明使是否有關，則尚待進一步研究。

（三）棕拔

粘良圖調查上述境主宮時發現：“據云，境主皆屬‘菜佛’，上供筵碗要用素菜、水果、蜜餞。但水果中的番石榴（土名‘棕拔’），即相傳摩尼光佛從中托生的‘棕暈’，是不能用來上供的。”林先生解釋說：“按，摩尼托生棕暈，事見上揭何喬遠《閩書》‘華表山’條下：‘摩尼佛，名末摩尼光佛，蘇鄰國人也；又一佛也，號具智大明使。云老子西入流沙，五百餘歲，當漢獻帝之戊子，寄形棕暈。國王拔帝之後，食而甘之，遂有孕。及期，擘胸而出。棕暈者，禁苑石榴也。其說與攀李樹、出左脅相應。’（見［明］何喬遠：《閩書》第 1 冊，頁 171—172。）”（第 21、25 頁）

霞浦文書《摩尼光佛·下生讚》（第 37—39 頁）描述了摩尼的誕生，也提到石榴：“摩尼佛下生時，托蔭於蘇鄰。石榴樹枝呈瑞園，官詣丹墀表奏希奇。……末豔喜食，花顏喜歡，神人誡責別宮

安。十月將滿花誕出，詣嬌培湧化胸間。”[8]《下生贊》所言“末豔”、《閩書》所言“拔帝”和“擘胸而出”，當出自《摩尼光佛教法儀略》（簡稱《儀略》）所記載的“滿豔”、“跋帝”和“自胸前化誕”：“摩尼光佛誕蘇鄰國跋帝王宮，金薩健種夫人滿豔之所生也。……自胸前化誕，卓世殊倫，神驗九征，靈瑞五應者，生非凡也。”《儀略》的“胸前化誕”說當爲摩尼教傳到東方後，根據釋迦牟尼誕生的故事演化而成。《佛本行集經・樹下誕生品第六上》說釋迦牟尼是從其母摩耶右脅所生。[9] 唐代道教已經模仿佛教，編造了老子誕生的神話，杜光庭（850—933）撰《墉城集仙錄》卷 1 說，老子之母“元君因攀李樹而生誕於左脅”。[10] 何喬遠則判斷，明教摩尼“擘胸而出”之說與道教元君“攀李樹、出左脅”之說相應。

（四）符咒

林先生指出：“正如《閩書》所載當時明教的現狀：‘今民間習其術者，行符咒，名師氏法，不甚顯云。’……就符籙而言，粘良圖先生的田野調查，已發現草庵及其周圍迄今尚流行的二符一籙（見本書圖版 2.5a），顯然與摩尼教有關。……至於籙（圖版 2.5a 中），上刻‘南無摩尼幢光佛’七字，下刻‘鎮宅平安’四字；主體圖像即‘摩尼幢光佛’，其輪廓顯然脫胎於草庵摩尼坐像。據‘鎮宅平安’四字，可斷言該籙乃用於住宅的驅鬼辟邪；其文字圖像雖有華化佛教的成分，但作爲籙的功能，與道教淵源自應更深。”（第 27—28 頁）

霞浦文書中也刊佈了一則“去煞符”，畫有“䨺、雷令、貞明正宮、六丁六甲、斬斷妖怪、開山造井、收妖狐山魈等鬼、煞”等符號或字樣，還寫了不少雨字頭的怪字，除了“䨺”字，這些都應

該是道教雷法道符的東西。咒語卻包含了摩尼教內核："……摩尼大法旨：無上明尊祖，慈悲最聖明。再甦夷數伕，圓滿大光明。伕法僧勅。四梵天王勅。奉請大聖。伽度師、䟢、烏蘆詵、訬罰、時哩。……"[11] 這份符咒可以與摩尼教伊朗語符咒[12] 作一比較："摩尼"即末摩尼（mrym'ny）。"無上明尊祖"是摩尼教的最高神，《下部贊》有一首詩題爲《歎無上明尊偈文》（第 222 行），即耶穌之父至高無上神（pydr bwrzysṯ）。"再甦夷數伕"相當於主耶穌彌賽亞（xwd'y yyšw mšyh'）、主良友耶穌（xwd'wwn yyšw' 'ry'm'n）。"四梵天王"即霞浦文書中的彌訶逸囉、娑囉逸囉、嚧縛逸囉、嚧縛囉逸囉，分別爲米迦勒、沙逆夜、拉斐爾、加百列等四大天使的音譯。"伽度師"是伊朗語 q'dwš、k'dwš 的音譯，即"伽路師"，意爲"聖哉"。"䟢"字應當與"祆"字類似，是一個新造出來的字，意爲"真天"，相當於"神聖"、"清淨"；"烏蘆詵、訬罰、時哩"可能分別是伊朗語 rwšn、zwr、whyh 的音譯，意爲"光明、大力、智慧"。清淨、光明、大力、智慧合稱"四寂"或"四處"，爲摩尼教中最高神的四位一體。

（五）骨城

林先生研究了粘良圖先生所得到的草庵簽詩，認爲其中有一些摩尼教遺痕。他注意到簽詩第 34："障礙爲妖暗蠹生，家神引透外精神；可宜急作商量計，免被侵侵入骨城。"詩題作"黃妙應觀地理"。他認爲這裏有一個很專業的摩尼教用語——"骨城"。根據摩尼教的創世說，暗魔創造人類，把清淨氣、妙風、明力、妙水和妙火等五明性分別囚禁在人體的骨、筋、脈、肉、皮五個城裏，而明神則

努力把這些被囚禁的光明分子解救出來。他引用了京藏《摩尼教經》行30—68，認爲用骨、筋、脈、肉、皮這些人體結構的概念，喻五座囚禁光明分子的城圍，乃摩尼教經所特有。像“骨城”這樣的術語，並非其他宗教所有，更非世俗日常所用。簽詩第34出現“骨城”這一字眼，其與摩尼教的淵源，昭然若揭。（第34—36頁）

霞浦文書《興福祖慶誕科》的“咒水變食”有一段文字也提及“骨城”：“啟請中央常命天虛無妙氣佛。以昔大願力，慈悲滿世間；我今虔誠請，降大平安福。以此真如界大聖湛寂虛無妙氣佛。以此淨供普獻慶誕會上一切聖賢。所謂死得氣資以免死。（氣佛自骨城想）”顯然，這是在道教施食科儀的外衣下，將摩尼教的“五明性”化作“五明大供”，原文較長，不再鈔錄，列表1如下：[13]

表1　各文書五明性對照表

敦煌文書	窣路沙羅夷、盧舍那	摩訶羅薩本、大智甲、五明	清淨氣	妙風	明力	妙水	妙火
霞浦文書	毗盧佛	五明	妙氣佛	妙風佛	妙明佛	妙水佛	妙火佛
敦煌文書			[真如]	光明	智慧	清靜	大力
霞浦文書			真如	光明	智慧	清靜	大力
敦煌文書			骨城	筋城	脈城	肉城	皮城
霞浦文書			骨城	筋城	脈城	肉城	皮城
草庵簽詩			骨城				

從敦煌文書的“五明性”演變成霞浦文書的“五明大供”，濱海地區的明教遺跡來自陸路，實可定論。草庵簽詩第34則只剩“骨城”一詞尚可辨識出摩尼教遺痕，已無上下文可追溯其核心教義。正如

林先生所言："在何喬遠撰寫《閩書》的年代，泉州的摩尼教顯然已進入轉型的最後階段，即徹底華化，融入當地的民間宗教中。"明清之際泉州摩尼教之最後融入民間宗教，更清楚地表現在草庵簽詩之中。(第27—29頁)

四、景教

林先生在洛陽經幢發現以前，已經在景教研究方面做出了卓越貢獻，引起了國內外學術界的高度重視。他關於洛陽經幢的三篇大作揭開了景教研究的新篇章。

(一)《宣經》真僞

馬明哲（Matteo Nicolini-Zani）先生近來分析了唐代景教研究的過去與現狀，認爲20世紀80年代林悟殊、榮新江等中國學者的系統研究標誌着第三階段的開始，可謂研究史上一個轉捩點。過去十年的重大研究成果之一是重新探討唐代景教文獻的真僞。[14] 林悟殊與榮新江先生1991年合撰《所謂李氏舊藏敦煌景教文獻二種辨僞》，於1992年發表在《九州學刊》上，說明日人小島靖氏所得的《大秦景教宣元至本經》，最早由佐伯好郎刊佈。[15]1958年出版的《羽田博士史學論文集》收入了《〈大秦景教大聖通真歸法贊〉及〈大秦景教宣元至本經〉殘卷考釋》，考釋了上述小島所得的《大秦景教宣元至本經》，配以圖版（第7圖）《景教宣元本經》。林悟殊、榮新江注意到該照片與"小島文書"不是同一篇文書，而是原來由李盛鐸所

藏、後來流入日本的敦煌本《大秦景教宣元本經》。[16] 林先生撰寫專文對敦煌本《大秦景教宣元本經》作了考釋。[17] 林先生有此堅實的基礎，研究新發現的洛陽經幢《宣經》自然遊刃有餘。敦煌本與經幢可以互補，他精心合校了兩種本子，推測敦煌本的粉本應早於經幢的製作，經幢的《宣經》恐怕也非全本，只是原經的若干分之一。他分析，當時的景教徒建立經幢乃效法佛教，佛教經幢最初勒刻的是《佛頂尊勝陀羅尼經》（以下簡稱《陀經》），景教徒選擇《宣經》刻在經幢上，可能是因爲《宣經》形式與《陀經》較爲相似，而其宗教功能則可與《陀羅尼》匹敵。（第 168—191 頁）

（二）“祝曰”解讀

林先生這樣描述“祝曰”的情況：“洛陽景教經幢爲不規則的八棱石柱，其中有一面的文字特少，殘存文字兩行，據拓本，著錄如下：（1）祝曰：（2）清靜阿羅訶，清靜大威力，清靜……”他認爲這可以與《尊經》的表述相比：“敬禮：妙身皇父阿羅訶，應身皇子彌施訶，證身盧訶寧俱沙，已上三身同歸一體。”經幢在阿羅訶之前冠以“清靜”二字。古代漢譯佛經，常用“清靜”二字指代梵文 Suddhā，意味着“離惡行之失，離煩惱之染”。從語境看，景教徒很可能是把該詞延伸爲神聖之意，相當於西文的 Holy。（第 222 頁）[18]“清靜阿羅訶”如果譯成現代漢語，庶幾可謂“神聖的真主”。林先生進而推論：“清靜大威力”，疑源於“皇子彌施訶”即“聖子”。至於第 3 個短語，僅剩“清靜”兩字，當爲“大智慧”。在當時洛陽華化景教團所宣介的“三位一體”信條是：阿羅訶是唯一的真主，聖子所體現的是他的無窮威力，聖靈所體現的是他的無窮智慧。由是，

把這一信條表述爲“清靜阿羅訶、清靜大威力、清靜大智慧”。（第211—225頁）

林先生寫了三篇文章，分别研究經幢的《宣經》、《幢記》和“祝曰”。（第168—225頁）葛承雍先生主編的《景教遺珍——洛陽新出唐代景教經幢研究》的圖版爲經幢的照片，經幢正面第I面爲“祝曰”，經幢正面第II—IV面、經幢反面第I面第1行爲《宣經》，反面第I面第2行至第IV面刻《幢記》。[19] 唐莉的經幢錄文和英譯即按照這個順序，對“祝曰”的理解有所不同。唐莉認爲“祝曰：清靜阿羅訶、清靜大威力、清靜……”這段文字可能意譯自敘利亞祝禱文 qdyšṭ' lh', qdyšṭ ḥylṭn', qdyšṭ l' mywṭ'…（ܩܕܝܫܬ ܐܠܗܐ ܩܕܝܫܬ ܚܝܠܬܢܐ ܩܕܝܫܬ ܠܐ ܡܝܘܬܐ），其内容用現代漢語表達應是“聖哉上帝，聖哉大能者，聖哉不朽者”，《景教三威蒙度贊》翻譯成：“唯獨絕凝清靜德，唯獨神威無等力，唯獨不轉儼然存”。希臘文稱之爲“三聖贊（Trisagion）”。可參考《聖經·啟示錄》第4章第8節。[20] 關於“祝曰”的解讀，尚須進一步研究。

■ 注釋

[1] 林悟殊：《“宋摩尼依託道教”考論》，見張榮芳、戴治國主編：《陳垣與嶺南：紀念陳垣先生誕生130周年學術研討會論文集》，中國社會科學出版社2011年版，第103頁。

[2] 陳進國、林鋆：《明教的新發現——福建霞浦縣摩尼教史跡辨析》，見《不止於藝》，北京大學出版社2010年版，第383頁，圖35。元文琪：《福建霞浦摩尼教

科儀典籍重大發現論證》，《世界宗教研究》2011 年第 5 期，第 177 頁。

[3] 粘良圖：《晉江草庵研究》，廈門大學出版社 2008 年版，第 82—83 頁。

[4] 陳進國、林鋆：《明教的新發現——福建霞浦縣摩尼教史跡辨析》，第 376—377 頁。

[5] 筆者致函福建省文物局局長鄭國珍先生，霞浦縣副縣長、摩尼教論證工作領導小組組長黃敏皓女士，霞浦縣博物館館長吳春明先生，得到他們的大力支持，得以研究《興福祖慶誕科》的照片，特此致謝。

[6] *Dictionary of Manichaean texts,* v.III, pt. 1, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian,* by Desmond Durkin-Meisterernst, Turnhout: Brepols; NSW, Australia, Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 2004, pp. 231-232; 芮傳明：《東方摩尼教研究》，上海人民出版社 2009 年版，第 393、396、408 頁。

[7] 林悟殊：《福建浦西福壽宮"明教文佛"宗教屬性辨析》，見《中古三夷教辨證》，中華書局 2005 年版，第 58—72 頁。

[8] 元文琪：《福建霞浦摩尼教科儀典籍重大發現論證》，第 176—178 頁。

[9] 《大正新脩大藏經》第 3 冊 No. 190《佛本行集經》，第 686 頁 b-c。

[10] 《正統道藏》洞神部譜錄類，上海版 10/0165。

[11] 陳進國、林鋆：《明教的新發現——福建霞浦縣摩尼教史跡辨析》，第 388 頁，圖 41。

[12] 馬小鶴、徐文堪：《摩尼教"大神咒"研究—帕提亞文文書 M 1202 再考釋》，《史林》2004 年第 6 期，第 96—107、124 頁。

[13] 參見馬小鶴：《從"五明性"到"五明大供"》，《史林》2012 年第 1 期，第 36—48，187—188 頁。

[14] Nicolini-Zani, "Past and current research on Tang *Jingjiao* documents: a Survey", in

Malek, Roman, & Peter Hofrichter (eds.), *Jingjiao: the Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin : Institut Monumenta Serica, 2006, pp. 26-29.

[15] 佐伯好郎：《清朝基督教の研究》，東京春秋社 1949 年版，附加頁 1—24。

[16] 林悟殊：《唐代景教再研究》，中國社會科學出版社 2003 年版，第 156—174 頁。

[17] 同上書，第 175—185 頁。

[18] 筆者認爲，這一判斷也可應用於摩尼教的"四寂"：清靜、光明、大力、智慧，這裏"清靜"也意爲"神聖（Divinity，Purity）"。

[19] 葛承雍主編：《景教遺珍——洛陽新出唐代景教經幢研究》，文物出版社 2009 年版，圖版一—十。原書"圖版六經幢正面第 V 面"當爲"第 IV 面"之訛，"圖版十經幢反面第 V 面"也當爲"第 IV 面"之訛，經幢爲八棱石柱，不會有兩個第 V 面。

[20] 唐莉：《洛陽新出土大秦景教經幢初釋及翻譯》，見葛承雍主編：《景教遺珍——洛陽新出唐代景教經幢研究》，第 136、149—151 頁。Tang Li, "A Preliminary Study on the Jingjiao Inscription Unearthed in Luoyang", *Hidden treasures and intercultural encounters: studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia,* edited by Dietmar W. Winkler and Li Tang, Wien: Lit; Piscataway, NJ: Distributed in North America by Transaction, 2009, p. 112, pp. 125-127.

耿世民《西域文史論稿》讀後

徐文堪

著名突厥學家耿世民（1928—2010）先生因病逝世，是中國和世界突厥學界、阿爾泰學界的重大損失。耿先生畢生筆耕不輟，特別是自 2000 年以後，集中出版了一系列專題論文集和專著，如《新疆文史論集》（中央民族大學出版社 2001 年版）、《維吾爾古代文獻研究》（中央民族大學出版社 2003 年版）、《古代突厥文碑銘研究》（中央民族大學出版社 2005 年版）、《回鶻文社會經濟文書研究》（中央民族大學出版社 2006 年版）、《新疆歷史與文化概論》（中央民族大學出版社 2006 年版）、《古代維吾爾語文獻教程》（中央民族出版社 2006 年版）、《維吾爾與哈薩克語文學論集》（中央民族大學出版社 2007 年版）、《回鶻文哈密本〈彌勒會見記〉研究》（中央民族大學出版社 2008 年版）、《古代突厥語語法》（與魏萃一合著，中央民族大學出版社 2009 年版）等。《西域文史論稿》一書則是耿先生依據半個多世紀的豐碩研究成果，經過精心選編、增訂而出版的又一

部論文集（蘭州大學出版社 2012 年版），該書比較全面地反映了耿先生在古突厥語、回鶻語、中古突厥語文獻和維吾爾語文學、哈薩克語文學以及新疆歷史、文化等方面艱苦探索的歷程，具有很高的學術價值。

全書 46 萬餘字，收入論文 41 篇，內容極其豐富。限於篇幅，本文只能做些簡要評述。

首篇"我與維吾爾學"，概述了耿先生艱苦、曲折的治學道路，對有志於從事這方面研究的學子頗有啟迪作用。

第 2 篇"阿爾泰共同語與匈奴語"，是在一篇未發表的舊稿基礎上修改補充而成的。此文對有關烏拉爾—阿爾泰共同語和阿爾泰語系能否成立的爭論做了簡要回顧和介紹，也討論了關於匈奴和匈人（Hun）及其語言的問題，並且談及烏克蘭裔學者普里察克（O. Pristsak, 1919—2006）對匈奴 / 匈語言的觀點（普里察克 1954 年用德文發表的論文《匈人的文化和語言》，已被耿先生譯爲中文，載《民族譯叢》1989 年第 5 期）。普里察克主張歐洲的匈人操一種不同於一般突厥語，而類似古代保加爾語和現代楚瓦什語類型的突厥語，詞尾以 r、l 代替其他突厥語的 z、s。可以稍做補充的是，近年來馬丁奈 • 羅貝茨（Martine Robbeets）竭力主張日語、朝鮮語與通古斯語、蒙古語、突厥語有親緣關係 [1]。關於匈奴語與葉尼塞語（Ket 語）的關係，除耿先生提及的李蓋提（L. Ligeti, 1902—1987）和蒲立本（E. G. Pulleyblank, 1922— ）兩位著名學者外，現爲美國夏威夷大學教授的俄裔學者亞歷山大 • 沃文（Alexander Vovin , 1961— ）有進一步討論。[2] 對葉尼塞語本身的研究，近二十年中也有了長足的進展。

第3篇“突厥汗國（552—745年）”是史學論文，原以德文刊於 *Philologiae Turcicae Fundamenta,* vol. III, Berlin, 2000，漢文本略有修改補充，簡述了突厥的起源、突厥汗國的形成和分裂、第二突厥汗國及突厥汗國的社會制度和文化等內容。

第4篇“古代突厥文碑銘的發現和解讀研究”，對國內外特別是國外的研究成果進行綜述。耿先生的介紹既準確又全面，令人欽佩。不過筆者覺得，對俄國學者如克里亞施托爾內（Sergei G. Klyashtornyj, 1928—2014）的工作，似亦可略做介紹。[3]

第5篇“丹麥學者湯姆森（Vilhelm Thomsen, 1842—1927）與古代突厥文字母解讀”，根據刊登在《丹麥王家科學和人文學院通報》（1893）上的法文論文，譯介了其中的主要內容，並附有這位語言學大師親筆審校的清樣影本一頁，彌足珍貴。

第6篇“古代塔里木盆地文化述略”，主要是耿先生對自己研讀日本學者松田壽男（1903—1982）、長澤和俊（1928—）所撰《塔里木盆地》（載《世界考古學大系》）而做的部分筆記加以整理、編譯而成。文中談及綠洲間的交流、綠洲與周圍地區的關係、塔里木盆地的交通路線和文化狀況以及西域考古學等問題。

第7篇介紹新疆古代民族語文發現和研究狀況。相關專業的學人可以從中獲得關於這方面情況的大致印象，瞭解這些發現所具有的重要學術意義。其中第84頁談到粟特語時，說現在帕米爾高原的雅各諾布（Yaghnob）人的語言與粟特語最接近，雅各諾布人可以視爲古代粟特人的後代。按雅各諾布人現在並不居住在帕米爾地區，而是生活在塔吉克斯坦北部的一些偏僻村莊裏，還有一些則遷至杜尚別等地，其語言已經處於瀕危狀態，蘇聯和俄羅斯語言學家曾對

雅各諾布語進行記錄和研究。

第 8 至 12 篇構成一組關於吐火羅學（Tocharology）和和田 / 於闐塞語的專文，篇幅達 40 多頁。這方面研究是耿先生晚年除突厥語外用力最多的學術領域。關於吐火羅語的定名問題，耿先生贊同吐火羅即大月氏的理論，他還認爲：從甘肅的姑臧到新疆吐魯番的古名車師 / 姑師，到龜茲 / 庫車 / 曲先（元代前後的回鶻語名稱），乃至中亞費爾幹納的古都貴山，再到貴霜 / 大月氏帝國，這些名稱發音上的近似絕不是偶然的。在撰寫這組文章時，耿先生參考了許多德、法、俄、英等文字的文獻，並且特地把美國學者 D. Q. Adams 在 2000 年發表的新作《古代塔里木盆地民族、地名和語言考》（"Some Observations of Peoples, Places, and Languages in the Tarim Basin in the Millennium AD"，*Tocharian and Indo-European Studies,* 9, 2000）編譯爲中文（見本書 122—136 頁），對讀者大有幫助。

關於 A、B 兩種吐火羅語的名稱，耿先生認爲亦可稱爲車師—焉耆、龜茲語。這是中國學者和大部分外國學者普遍接受的說法，但正如日本學者荻原裕敏博士所指出[4]，當初法國學者列維（Sylvain Lévi, 1863—1935）把吐火羅語 B 命名爲龜茲語，是基於古代龜茲地區（主要指今天的庫車、拜城、沙雅、新和四縣境內）發現了不少以這種語言書寫的世俗文書和題記；經過數十年研究，已知道這種語言有悠久的歷史，其音韻、語法、構詞法乃至書寫等都有從早期到晚期的變化，因此把古代西域北道流行的主要語言之一即吐火羅語 B 稱爲龜茲語是合適的。而吐火羅語 A 文獻雖然大部分發現於焉耆地區，但是幾乎全爲佛教典籍與經文，缺乏用於實際生活的證據，且經文抄寫者將 A 語稱爲 *Ārśi* 語，至於此名與"焉耆"

有怎樣的關係，這種語言又具有怎樣的性質，目前尚不清楚，所以仍稱爲吐火羅語 A 而非焉耆語比較合適。文中還有一些小錯誤，如第 109 頁提到法國學者本旺尼斯特（E. Benveniste, 1901—1976）的論文《吐火羅語與印歐語》刊載於《夏德紀念文集》，按“夏德”應作“希爾特”（H. Hirt, 德國語言學家，著有《印歐語語法》共七卷，1921—1937 年出版於海德堡），非中國學者熟知的德—美漢學家夏德（Friedrich Hirth, 1845—1927）；第 113 頁說冰島學者 J. Hilmarsson（1946—1992）創辦的刊物《吐火羅語與印歐語研究》（1987）在冰島首都雷克雅維克出版，他逝世後由挪威學者接辦，在挪威出版，實際上自第 7 卷起的出版地爲丹麥哥本哈根。

第 13 篇“若干古代突厥語的考釋”，此文從哈薩克語的角度對一些古突厥語詞進行考釋，分別用中文和英文發表於 2002 年（英文本刊於匈牙利《東方學報》55 卷第 4 期）。

第 14 篇“高昌回鶻王國”和第 15 篇“試論塔里木盆地民族的融合和近代維吾爾族的形成”是史學論文。前者是一篇通論，英文本收入聯合國教科文組織發起編寫的《中亞文明史》第 4 卷（該卷中譯本已出版，中國對外翻譯出版公司 2010 年版，上冊，第 151—155 頁），後者英文本刊於 *Central Asian Survey* 第 3 卷，1984 年出版。

第 16 篇“中國吐魯番、敦煌出土回鶻文獻研究”，原來是向在德國舉行的“重訪吐魯番—絲綢之路藝術和文化研究百年”（2002）會議提交的論文，概述了中國學者對用各種文字寫成的古代維吾爾語文獻的研究，包括回鶻文字、突厥如尼文、摩尼文、婆羅謎文、藏文、古敘利亞文。

第 17 篇“唆里迷考”，這篇文章是與張廣達先生合寫的（原載

《歷史研究》1980年第2期）。兩位先生依據哈密本回鶻文《彌勒會見記》序文第12葉反面的材料，經過細密的考證，令人信服地論證了常見於中世紀中外文獻的"唆里迷"（Solmi/Sulmi）一名即焉耆或在焉耆附近。此文歷經30多年風雨考驗，堪稱一篇可以傳世的力作。[5]

第18篇"中國近年來關於摩尼教的研究"，文章介紹了國內至20世紀80年代對摩尼教遺址、遺物和文獻的研究。

第19篇"回鶻文摩尼教寺院文書初釋"，這篇論文和它所解讀的文書都具有重大的學術意義。文書原刊於黃文弼先生的《吐魯番考古記》（1954），德國學者茨默（Peter Zieme, 1942— ）教授於1975年首先研究了文書的部分內容（見李蓋提院士編 *Researches in Altaic Languages* 書中所收論文）；1978年，耿先生經多方努力，在中國歷史博物館查閱到原件，並在當年《考古學報》第4期上發表了文書的拉丁文轉寫、翻譯和考釋，1991年發表了英文本，刊於《中亞學刊》（*Central Asiatic Journal*）第35卷。同年日本學者森安孝夫（1948— ）教授在《大阪大學文學部紀要》第31—32卷上發表了文書的拉丁字母轉寫和日文翻譯。經過德、中、日三國學者的努力，歷時十餘年，對這件文書的研究終已取得顯著成績。在此基礎上，耿先生於2010年又發表《回鶻文摩尼教寺院文書再研究》[6]，他在文中作了新的拉丁字母轉寫，修改了漢文譯文和注釋。除此之外，耿先生於20世紀80年代訪問德國，在此期間，他與克林凱特（W. –J. Klimkeit, 1939—1999）先生合作研究了一封粟特語書信背面的回鶻文摩尼教文書，即本書第20篇文章"一件吐魯番出土摩尼教寺院被毀文書的研究"。

第21篇"回鶻文主要文獻及其研究情況"，文章介紹了回鶻

文的來源及其影響、回鶻文文獻研究簡況和現存主要回鶻文文獻。第 22 篇“維吾爾佛教文獻”詳述主要回鶻語佛典的發現和研究概況，英文本和土耳其文本都已在 2002 年發表。第 23 至 27 篇構成一組，是關於回鶻語紙本文獻和碑銘文獻研究的論文，包括回鶻語說唱文學《彌勒會見記》和回鶻文《大白蓮社經》殘卷、《八十華嚴》殘經（現藏蘭州甘肅省博物館，國內研究者還有楊富學和阿依達爾·瑪律卡瑪勒），還有對回鶻文“大元肅州路也可達魯花赤世襲之碑”和揚州景教碑的譯釋。耿先生已說明《白蓮社經》的一部分現存北京國家圖書館，在德國柏林、法國巴黎和土耳其安卡拉也有收藏，現在知道該經的回鶻語全稱爲 *yürüng lenhua čäčäk tergini nom ärdini*，在俄羅斯的聖彼德堡東方文獻研究所亦藏有第 3、4 卷部分殘頁。俄藏部分已由俄羅斯突厥學家土古舍娃（L. Y. Tugusheva, 1932— ）於 2008 年用俄文以專書形式刊佈其研究成果，本書未及參考。[7]

接受伊斯蘭教是維吾爾歷史上具有轉折意義的事件。耿先生對伊斯蘭教傳入後的維吾爾語文獻和維吾爾歷史、文化也有深入的研究。本書第 28 篇“喀喇汗王朝與喀什噶里的《突厥語詞典》”，詳細論述了《突厥語詞典》對研究整個古代突厥語的重大意義，重點介紹了丹闊夫（R. Dankoff）和開利（J. Kelly）編撰的英文本《詞典》（共 3 卷，1982—1985 年由哈佛大學出版社出版）。除文中提及的土耳其、德、英、漢、烏茲別克、維吾爾等諸種語文譯本外，可以稍作補充的是，阿塞拜疆文本已於 2006 年問世。

第 29 篇“察哈台語文獻述略”，文章參考匈牙利艾克曼（J. Eckmann, 1905—1971）教授 1964 年的法文論文，將曾經行用於中

亞河中地、呼羅珊、費爾幹納盆地、中國新疆以至克普恰克（欽察）草原（金帳汗國）、印度、小亞奥斯曼帝國的察哈台文獻，分爲四個時期，進行比較全面的介紹。

第30篇“試論維吾爾語書面語的發展”，根據目前掌握的資料，結合維吾爾族人民的歷史，探討了維吾爾語書面語發展的幾個主要階段。第31篇“現代維吾爾語及其研究”則參考了普里察克發表於1959年的論文，主要介紹國外學者對現代維吾爾語的研究，並從維吾爾語演化發展的角度，說明現代維吾爾族族源的複雜性。

第32至35篇是一組對金帳汗國歷史和相關文獻及克普恰克哈薩克語文獻進行研究的論文。內容涉及金帳汗國史（附“金帳汗國世系表”）和一些著名文獻，如《庫蠻語彙集》（*Codex Cumanicus*）、《烏古斯可汗傳說》（*Oguz-nama*）和《愛情書》、《薔薇園》、《天堂之路》、《升天記》、《頭骨記》、《正義的鑰匙》以及金帳汗國敕令等。由於國內學術界對這些文獻不夠熟悉，加上研究難度較大，如《庫蠻語彙集》就牽涉到古欽察語、拉丁語、古意大利語、古德語、波斯語和其中的基督教詩篇、講道文等，對中國學者而言無疑是巨大的考驗，以至於研究者寥寥。但事在人爲，只要能不斷在前人成果的基礎上努力鑽研，假以時日，也會有所突破。

第36至38篇是一組關於哈薩克語文和文化的論文。這三篇論文討論了哈薩克族語言文字史、中國哈薩克語方言的劃分和哈薩克文化的特點，並附“哈薩克歷史年表”。

第39至41篇是一組關於突厥學史和西域研究史的論文，內容爲紀念德國維吾爾學大家葛瑪麗（Annemarie von Gabain, 1901—1993）[8]，以及介紹德國的吐魯番學研究、法國的維吾爾學研究情況。

書末附有“耿世民教授簡介及著作目錄”、“主要參考書目錄”和中西文索引，方便讀者查檢。

耿先生 1949 年開始學習維吾爾語，1950 年在學校就與哈薩克族學生有所接觸，1952—1953 年在塔城額敏縣北部上湖鄉哈薩克地區參加土改，進一步學習了哈薩克語。後來在中央民族學院（今中央民族大學）開辦了我國第一個哈薩克語言文學專業。在長達半個多世紀的研究和教學中，他的興趣主要集中在兩個方面：一個是對古代突厥語文學（Old Turkic Philology）和古代西域語文、歷史、宗教、文化的探索，另一個是對哈薩克語文、歷史和文化的研究。耿先生在這兩個方面的一系列重要成果都已包含在本書中，它的出版是我國突厥學界和阿爾泰學界的一樁大事，必將受到高度關注。

本書編排合理，印刷精良，但美中不足之處是中文、外文和拉丁字轉寫的訛誤較多，希望重印時能夠認真校核，予以改正。

■ 注釋

[1] M. Robbeets, *Is Japanese related to Korean, Tunqusic, Mongolic and Turkic*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

[2] 參見蒲立本著，潘悟雲、徐文堪譯：《上古漢語的輔音系統》，中華書局 2008 年版，第 194 頁。但 Vovin 教授對漢文記載的理解實有誤會，參看卓鴻澤：《羯胡、契胡、稽胡之若干基本問題》，見《歷史語文學論叢初編》，上海古籍出版社 2012 年版，第 109 頁。Vovin 還認爲“可汗”和“汗”的稱號亦可追蹤至匈奴和葉尼塞語，參看“Once again on the etymology of the title *gayan*”, *Studia*

Etymologica Cracoviensia 12, 2007, pp. 177-187。

[3] 2008 年羅馬尼亞出版了克氏的論文選集：S. Klyashtornyj, *Old Turkic Runic Texts and History of Eurasian Steppe,* eds. Victor Spiner and Cristina Spinei, Bucureşti: Editura Academiei Române, Brăila: EdituraIstros a Muzeului Brăilei, 2008。

[4] 荻原裕敏：《一件吐火羅 A 語-梵語雙語律藏殘片》，見沈衛榮主編：《西域歷史語言研究集刊》第 5 輯，科學出版社 2012 年版，第 135—142 頁。

[5] 日本學者松井太在書評中將之視爲定論，該書評刊於 *The International Journal of Asian Studies,* 6(2), 2009,pp. 247-249。

[6] 參見《突厥與哈薩克語文學研究：2009 年突厥與哈薩克語文學學術研討會論文集》，中央民族大學出版社 2010 年版，第 91—98 頁。

[7] 土古舍娃對古突厥語、回鶻語文獻如《玄奘傳》、《十業道譬喻鬘》等都做過研究，並在俄羅斯、德國、匈牙利和日本、土耳其發表相關論著，請參看俄羅斯科學院東方文獻研究所網站資料。

[8] 關於葛瑪麗（馮加班）教授的著作，筆者有一篇《從葛瑪麗教授的著作看德國學者對西域研究的貢獻——兼論漢學與西域研究之結合》，曾提交首屆德語區漢學史國際研討會（北京，2006 年），刊於張西平等編：《德國漢學的回顧與前瞻——德國漢學史研究論集》，外語教學與研究出版社 2013 年版。

馬小鶴《霞浦文書研究》序

張廣達

一

馬小鶴先生的新作《霞浦文書研究》問世，可喜可賀。

何謂霞浦文書？倒退五六年，霞浦文書這一稱謂還不存在於學界。2008年，福建省霞浦縣文物工作人員在普查過程中尋獲了數量可觀的科儀文書。這批世代珍藏在當地法師等人士手中的民間宗教文書計有《奏申牒疏科册》、《興福祖慶誕科》、《高廣文》、《冥福請佛文》、《借錫杖文》、《借珠文》、《付錫杖偈》、《四寂贊》、《送佛贊》、《送佛文》、《凶看貞明經畢用此文》、《送三界神文》、《功德奏名奏牒》、《吉祥道場申函牒》、《吉祥道場門書》、《門迎科苑》、《雨疏》、《摩尼施食秘法》、《繳憑請秩表》及多種無名科文。陳法師藏未名科儀書原封皮已失，陳法師加封後，名其爲《摩尼光佛》，保存了較多源自唐代摩尼教的內容。此外，伴隨科儀文書，人們也檢

獲《樂山堂神記》等與明教遺址或墓葬有關的文獻，還有柏洋鄉上萬村《林氏宗譜》、上萬村“闞下林”資料、柏洋鄉神洋村《孫氏宗譜》等族譜，以及從《明門初傳請本師》等傳教世系和族譜中輯出的宋元以來當地傳承明教的重要人物或聖化角色的資料。在這些人物的資料之中，以“宋摩尼”林瞪及其二女的資料最引人矚目，上面列舉的諸多科儀文書中的《興福祖慶誕科》，據說就是林瞪祖師請神本，直到今天仍由法師保存。由此可見，所謂霞浦文書，是一批內涵駁雜、數量可觀的民間宗教文書群的統稱。這批文書一被發現，就受到各界人士的重視，漸次遐邇聞名。

小鶴先生很早就認識到這批宗教文書群的意義。他對這批新獲文書群的性質做了全盤通檢，承認霞浦文書涉及摩尼教或明教諸多方面的內容。於是，他在他得到的幾種照片中，選定《奏申牒疏科冊》中有關超度亡靈時祈請不同層次的神靈的“文檢”着手，解讀文本，展開研究。由於這批文檔展現着多元化的地方民間宗教的面貌，糅雜著多種民間信仰的神靈的稱謂，有時令人殊難貿然判定其中某一具體神衹的宗教屬性。這些關鍵問題正是小鶴先生着眼之所在。“返回事物自身”（zurück zu den Sachen selbst），面對事物的殊相，小鶴先生憑藉他多年來寖假於研究摩尼教而育成的深厚學養和鋭見卓識，排比取證，參合發明，不僅指出霞浦文書中源自佛、道的術語及其神譜所涉及的神衹名稱，而且進而以之與敦煌摩尼教漢文文獻和宋明以來有關明教記載的教義和神明做出直接、間接的比對。駁雜的霞浦文書中顯現的多重表像和局部變異，經小鶴先生抉隱考微，將它們納入特定的歷史脈絡加以疏證，渙然得到其符合實際際遇的考釋。2009 年 9 月 8—12 日，小鶴先生在愛爾蘭都柏林舉行的第 7 屆國際摩尼教學術討論

會上介紹了《樂山堂神記》等這批新出的霞浦文書的內涵，報告了他的初步研究結果。與會的同行學者基於學術的敏感，給予這批新的發現以高度重視。不妨說，這是國際學界關注霞浦文書之始。

從小鶴先生參加都柏林會議到今天，爲時不過短短四年。四年來，小鶴先生黽勉從事，精心撰述，就霞浦文書的一些重點內容連續刊出長篇專論十數篇，而今小鶴先生將以上專論加以整齊排比，增補其內容，疏通各篇章的脈絡，完成了如今擺在我們面前的《霞浦文書研究》一書。展閱此書，我們看到小鶴先生旁徵博引，對霞浦地區的明教術語和神譜體系做了周詳的考釋，既從摩尼教最初原生地或原本（Urtext）探求其由來所自，又考察這些關鍵語彙與神祇名稱在東傳的過程中，因迭經不同語言的宣教場域而產生的話語演化，從跨文化的視野解讀其寓意。關於本書各章節的結構與主旨，小鶴先生在引言中做了要言不煩的交待。簡言之，在此書中，小鶴先生對摩尼教義從西亞源頭到霞浦尾閭的來龍去脈及其經歷千年以上演化的方方面面，都做出了微觀的審視與宏觀的考察，其學術價值之值得人們高度重視，無待贅敘。

在學術領域，人們常常看到，史實一落言詮，往往引發歧見，即便是考證得清清楚楚、明明白白的事實，一進入闡釋階段，也不免言人人殊。由於英雄所見有所不同而引發商榷性意見，乃學術發展中的正常現象和必經過程。小鶴先生此書的貢獻正在於此：通過撰述本書，小鶴先生不僅解決了新出霞浦文書帶來的大量疑難，而且對其中一系列關鍵語彙的梳理啓發了人們的思考，推動了人們的進一步探求，從而促進學術的發展。所以說，馬小鶴先生的新作《霞浦文書研究》問世，可喜可賀。

二

人們也許進一步要問，小鶴先生爲什麼能夠以短短的四年時間撰成這樣一部鴻篇鉅製？這一點並不難說明，因爲小鶴先生的主、客觀條件允稱兼備，而主觀條件尤爲勝出。小鶴先生的雄厚根基奠立在積年的廣泛閱讀之上。小鶴先生對近百年來各地相關文物文書的出土情形與相關文書的解讀進展，研究摩尼教的開創性專著和前沿性論文的具體成就，皆瞭然於胸臆。霞浦文書近年的出現，無非是讓小鶴先生因緣際會，適將其前期博覽、精讀而取得的默會知識（tacit knowledge）和獨到的學術見地東西合璧，體現於此書諸篇的從容縷敘之中。沒有前期的苦功，此書既不可能在四年之內下筆完成，更不可能在考察多種語言記載的資料的出入異同上達到如此精當的水準。

在這裏，應對小鶴先生的學術造詣稍做補敘。首先，令人欽佩的是，多年來，他以一種沉潛的耐力和耐心，自覺學習和應用語文學家們（philologists）的成果，鑽研與研究摩尼教有關的各種語言的研究成果，特別是在現代語言作爲工具之外培育相應的語文學（philology）知識。浸假久之，漸得借助語文學成果治學的要竅。就我所知，小鶴先生早在做章巽先生的碩士研究生階段即已略知粟特語研究概況，以後在哈佛訪學期間曾修過一年課程。其後，舉凡研究摩尼教所應具備的當代語文和各種古代語言，若希臘，拉丁，科普特，苦（閃）語系中的希伯來、阿拉姆、阿拉伯，東伊朗語支的

各種語言的研究成果，一一皆在小鶴先生研習之列。讀者看到，本書所收霞浦文書中稀奇古怪的四天王的名字，終於被小鶴先生勘定爲四大天使名字的譯音；又，十天王的名稱作“阿薩漫沙”，經小鶴先生考釋，這一不見於敦煌文書的“阿薩漫沙”之名，乃源自粟特文名字的譯音；又，“耶俱孚”一名，源自《舊約・聖經》中以色列人之祖雅各（Jacob）。這些富有科學旨趣的譯名，經小鶴先生再進一步考釋，讓我們豁然頓悟，這些名字在東傳過程中幾經演變，如此等等，不遑枚舉。讀者悉心展讀本書，類似精彩的疏證與考釋，比比皆是。天道酬勤，小鶴先生在利用語文學研究成果上下了苦功，今天在研究霞浦文書上之得心應手絕不偶然。

其次，小鶴先生非常瞭解文本闡釋與歷史環境和社會語境之間的依附關係。在不同的環境和語境中，歷史的一致性（historical coherence）各有各心智的、意識的投影，並通過史學、文學、藝術、宗教等不同方式的敘事（narrative）體現爲文化的多樣性。摩尼教義正是適應於特定時間、特定空間的生態環境（milieu）而獲得繼續的存在。正因爲是這樣，研究宗教文本，必得相應研究社會結構、文化模式以及藝術、建築等相關領域。在霞浦文書中，以道教方式鋪陳摩尼教/明教教義和表現諸神譜系、神界層級結構的話語，論述宇宙起源和末世神話、亡魂世界的業報與救贖、聖化與永生等觀念的語彙，舉辦各種法會的儀軌儀式的專用術語，不僅語義豐富，而且涵攝的題材複雜。在小鶴先生這裏，社會史、學術史、觀念史、宗教史（袄教、猶太教、靈知派、原始基督教、摩尼教、佛教）等相關方面的史料，只要有助於揭示文本中仍然遮蔽的或尚未展現的事物原貌，哪怕片段，均在悉心萃聚之列，用以舉證歸納，參合發明，

提供學界和讀者採擷參考。

三

閱讀小鶴先生的這部新作，就我個人而言，如同被小鶴先生導入了一座“沒有院牆的博物館”。書中一章章的論述，猶如小鶴先生在做導遊，我一邊參觀一間間的展廳和展室，一邊聽他的講解。這些時空二維度的展廳和展室藉助於他的充實佈置和生動講解而顯示出博物館的廊廡光大氣象。

小鶴先生講解說，死海古卷中的阿拉姆文《巨人書》實爲摩尼撰寫《大力士經》的素材，從死海地區傳到吐魯番、敦煌的摩尼教文書證明了這一遙遠而切實的聯繫，如今這一聯繫經過敦煌，具體說來，通過摩尼教《殘經》等敦煌卷子，一直延伸到霞浦。

小鶴先生接下來展示和講解宋代以來道教化的霞浦明教神譜的變換：霞浦文書中相當於道教文檢的科冊中以“奏”所祈請的、久經官方認可的道教三位主神——三清（元始天尊、靈寶天尊、道德天尊），已被摩尼光佛、完全虛構的電光王佛（小鶴先生重新論證，電光佛當即摩尼教的光明童女）、夷數和佛（耶穌）所取代。在這一變換神譜的階層結構的過程中，摩尼教的最高主神——大明尊猶如印度教的創造之神梵天（Brahmā），也被架空了。

然後，明教的五祖“遞嬗”次序也在這一“沒有院牆的博物館”中定型。據霞浦文書，五佛爲一佛那羅延（出自印度教），二佛蘇路支（即瑣羅亞斯德），三佛釋迦文（即佛陀），四佛夷數和（即耶

穌)，以上四佛都是摩尼的先驅，五佛則爲摩尼自己，也就是最後光明使。"五佛"之說濫觴於吐魯番出土的圖像資料和回鶻文《摩尼大頌》，摩尼加上四個先驅構成"五佛"再到霞浦文書終成定論。歐洲古代的基督教反異端學者也好，中國方面的記載（《夷堅志》）也好，從來沒有能夠講清楚被神化的蘇路支（瑣羅亞斯德）、釋迦文佛（佛陀）、夷數佛（耶穌）與摩尼是什麼樣的關係，而今唯獨霞浦文書保存了摩尼教有關五位先知的明確記載。

爲瞭解霞浦文書中有關地獄方面的文本內涵，小鶴先生佈置了"平等王"陳列室。小鶴先生爲此而關注日本學者與其西方同行對近年問世的元代寧波繪畫——傳到日本去的明教繪畫《冥王聖圖》與《宇宙圖》的圖像研究的進展，因爲這些圖像的闡釋與解讀，關係到摩尼教在其創世紀、輪回說、末世論中的地獄觀念以及霞浦文書中有關地獄的內涵。這又啓示了我們，我們應該關注浙江、福建整個沿海地區的摩尼教、明教遺存，進一步瞭解沿海不同地區摩尼教、明教分別在各個歷史階段怎樣各有合乎各自情況的環境和語境、各有合乎各自邏輯的表現。

繼佈置三常、四寂、五明性等教義陳列室之後，小鶴先生的"沒有院牆的博物館"設有呼祿（唐武宗會昌時人）、孫綿（初粉龍首寺於966年，龍首寺於元代改名樂山堂）、林瞪（1022—？）及其二女這些具體人物的陳列室。摩尼教義的變異通過他們發揮作用而在霞浦成爲可能，並以與其他地區大同小異的外在形式保持着生命力。林瞪不再僅僅是一個歷史上的人名，不再是一個符號，而是曾經的現實。由於林瞪被納入道教的萬神殿，並傳說其靈驗，他生前傳下來的明教文典也就披上了民間宗教文獻的外衣。

就是這樣，我的感受是，在參觀和聽取講解之後，我如同被小鶴先生引上一座高峰，面前展現的是僅靠我個人延跂而望所難以想像的視野。

四

霞浦新出文書是西方學者完全沒有見過的漢文資料，這些文本展現了全新場域。霞浦文書的充分刊佈，必將關係到當今世界的摩尼教研究，並在民間宗教等諸多新領域都有所突破。這批文書又是中國學者擅長的漢文所書寫的文本，中國學者研究起來享有一定優勢，但是此前無緣接觸，無從涉獵，而現在湧現出來一批卓越學者，陸續刊出富有創見的論文。當然，結集多篇專論，勒爲一編者，自以小鶴先生爲先導。今後結合這一批漢文文書來研究其他語種的摩尼教文書，必將有助於在某些方面跳出原來的閾限，豐富和加深我們對摩尼教的認識。小鶴先生本書就是明證，感興趣的讀者必能發現本書蘊涵的價值。

多年來與小鶴先生常有書函往來，數度促膝長談，讀書上備享切磋琢磨之樂，謹以感念和喜悅的心情祝賀小鶴先生的新書問世。出於欽佩小鶴先生的治學謹嚴與勤奮精神，我期待着小鶴先生更進一步做出獨到的貢獻。

2013 年 5 月 19 日序於臺北

2013年中外關係史研究綜述

孫昊

古代中外關係史研究是以內陸歐亞區域史研究爲依託，對古代中國與各國家、地區、民族間錯綜複雜的政治、經濟、文化、民族、語言、宗教等問題進行的綜合性研究。2013年度（2012年11月—2013年10月）國內外內陸歐亞史、古代中國與周邊關係史研究蓬勃發展，湧現大量著述，呈現出新的熱點問題，現將有關情況綜述如下：

一、新資料的發現和整理、研究

1. 文書、碑刻

2013年整理、刊佈了一批中亞、西域古代民族的重要古代文書與碑銘。英國學者斯密斯–威廉姆斯（Sims-Williams）於2012年刊佈了20世紀90年代發現的150件巴克特裏亞文書圖版，引起學界

關注。日本學者吉田豊以此爲契機，詳細介紹了這批文書對於伊斯蘭化以前中亞歷史的意義，以及今後的研究方向（《バウトソア語文書研究の近況と課題》，《内陸アジア言語の研究》XXVIII）。段晴、張志清刊佈了國圖藏 11 件梵文佛經殘葉、5 件佉盧文文書，並附羅馬字母撰寫與漢字釋文（《中國國家圖書館藏西域文書·梵文、佉盧文卷》，中西書局）。新疆龜茲研究院、北京大學中國古代史研究中心、中國人民大學國學院西域歷史語言研究所聯合發表了新疆龜茲研究院藏 35 枚婆羅米龜茲語木簡和 2 枚佉盧文木簡的圖版、撰寫、轉錄、注釋、中譯及相關研究（《新疆龜茲研究院藏木簡調查研究簡報》，《文物》第 3 期）。慶昭蓉利用這些木簡探討了尼雅遺址與高昌社會畜牧牛羊的細節及牧業對中亞佛寺經濟的重要性（《從吐火羅 B 語詞看龜茲畜牧業》，《文物》第 3 期）。慶昭蓉還認定日本東京博物館藏大谷 Ot.19.1 號木簡不是契約，而是錢物的收入和支出憑證，可能與寺院的地產抵押有關（《大谷收藏品中一件龜茲語木簡文書之再析》，《國學的傳承與創新：馮其庸先生從事教學與科研六十周年慶賀學術文集》，上海古籍出版社）。中央民族大學博物館徵集到 13 件吐魯番文書，張銘心初步介紹了這組文書的内容和意義（《敦煌吐魯番文書學研究新資料——兼談中央民族大學收藏吐魯番出土文書》，見前書）。青格力《關於新發現蒙醫藥方文獻〈dom 經〉》，《“内陸歐亞歷史文化國際學術研討會”論文集》，介紹了新發現的蒙醫藥方《dom 經》。

突厥碑銘與文書。2013 年初在西安市發現唐代回鶻葛啜王子的漢文、如尼文合璧墓誌，這是我國迄今爲止發現的唯一一塊唐代漢文、突厥如尼文雙語石刻墓誌。中央民族大學張鐵山對該墓誌上的

突厥如尼文進行釋讀，並對墓誌所涉及其他問題進行考證（《〈故回鶻葛啜王子墓誌〉之突厥如尼文考釋》，《西域研究》第4期）。西安文物保護考古研究院發表了2012年發現的唐突騎施光緒墓誌拓片（《西安西郊唐突騎施奉德可汗王子墓發掘簡報》，《文物》第3期）。葛承雍在此基礎上，對墓主人及相關史事進行考釋（《新出土〈唐故突騎施王子誌銘〉考釋》，《文物》第8期）。土耳其學者Erhan Ayidin對1721—1998年之間於俄羅斯圖瓦葉尼塞河至吉爾吉斯斯坦一代發現的突厥如尼文碑銘、文書，以及敦煌如尼文占卜書進行匯總與釋讀（《葉尼塞河—吉爾吉斯斯坦的如尼文碑銘與占卜書》[*Yenisey-Kirgizistan Yazitlari ve Irk Bitig*, BilgeSu，2013]）。

高句麗碑銘。2012年7月於吉林集安發現高句麗好太王時的煙戶碑，是目前世界上發現的第三塊高句麗碑刻，引起國內外學界廣泛關注。2013年出版著作一部（《集安高句麗碑》，吉林大學出版社），《東北史地》第3期刊發林沄、徐建新、耿鐵華等多位學者的考釋文章。韓國高光儀撰寫《"集安高句麗碑"的書體》（《高句麗渤海研究》第45輯）參與討論。王其禕、周曉薇對2012年初西安新出土的唐上元元年高句麗移民後裔《泉府君夫人高提昔墓誌》相關內容與史實進行了考證（《國內城高氏：最早入唐的高句麗移民》，《陝西師範大學學報》第3期）。

契丹、蒙古碑銘與文書領域。吳英喆介紹了2007—2010年間新發現的10件契丹大、小字墓誌（《中國新出土の契丹文字史料》，《アジア遊學》第160卷），並公佈了其中四塊墓誌圖版及其考釋文字（《契丹小字新發現資料釋讀問題》，東京外國語大學亞非語言文化研究所）。中日兩國學者都關註了俄羅斯藏契丹大字手稿書（維•彼•紮

伊采夫著，任震環譯：《俄羅斯科學院東方文獻研究所收藏的契丹大字手稿書》，《隋唐遼宋金元史論叢》；荒川慎太郎：《ロシア科學アカデミヘ東洋文獻研究所所藏契丹大字寫本》，《アジア遊學》第160卷）。

松田孝壹等人發表1998年至2008年之間在蒙古國境內發現的蒙古帝國、元朝碑文、巖壁銘文19通的圖版與釋文（《モンゴ兒國現存モンゴ兒帝國•元朝碑文の研究》，大阪國際大學）。薩仁高娃對近年西藏阿里地區托林寺藏蒙古文《蒙古秘史》散葉進行了整理與研究（《西藏阿里地區發現蒙古文散葉研究》，國家圖書館出版社）。

2. 海洋交流史的文獻整理與研究

榎本涉著《南宋•元代日中渡航僧傳記集成》（勉誠出版）對南宋、元代日本與中國往來僧侶計107人的傳記進行整理與集成，並設“論考篇”進行相關問題的研究。馬小鶴對2011年新發現的福建霞浦摩尼教文書進行初步整理與研究，推進了摩尼教在華傳播史研究（《摩尼教四天王考》，《絲瓷之路——古代中外關係史研究》III，商務印書館；《摩尼“想威感波斯”——福建霞浦民間宗教文書閱讀筆記》，《西域研究》第1期）。

3. 地圖

2013年錢江、陳佳榮將現存美國耶魯大學的清代東南洋行海圖予以全文公佈，並對相關資訊略加考察（《海交史研究》第2期）。李新貴、白鴻葉《〈甘肅省彩繪山水畫輿地圖〉初探》（《故宮博物院院刊》第5期）對反映清道光二年青海地區蒙古、番部分佈的輿地

圖進行介紹。

4. 錢幣、壁畫

2011年蒙古和哈薩克斯坦考古學者聯合發掘蒙古國布勒幹省巴彥諾爾蘇木一處早期遊牧貴族墓葬，發現精美隨葬品和壁畫。A. 奥其爾等（А.Очир, Л. Эрдэнэ болд）編《遊牧民族藝術畫廊》（*Нүүдэлчдийн урлагийн галерей*，2012）一書，以圖冊形式刊佈了這些壁畫，史料價值極高。

2013年杜維善出版《貴霜帝國之錢幣》（上海古籍出版社），刊佈了貴霜帝國的錢幣圖版，並附相應研究說明問題。巫鴻、李清泉出版《寶山遼墓：材料與釋讀》（上海書畫出版社），對內蒙古赤峰市阿魯科爾沁旗寶山縣遼墓中壁畫製作背後所體現的族群與政治建構問題進行闡釋。大同考古所《山西大同東風里遼代壁畫墓發掘簡報》（《文物》第10期）一文，也重點介紹了新發現的遼墓壁畫。

5. 文獻研究、工具書

Р. 托日達賴、С. 楚倫（Р. Төрдалай, С. Чулуун）編《蒙古國史學文獻》（*Монгол улс дахь түүхийн судалгааны номзүй*，2012）是一本收錄古代、中世紀、近代研究概況與善本資料、研究文獻，蒙古史學問題、研究方法等方面的2萬多條目錄的研究工具書。余太山在商務印書館再版《兩漢魏晉南北朝正史西域傳研究》、《兩漢魏晉南北朝正史西域傳要注》、《早期絲綢之路文獻研究》三本著作。艾力·吾甫爾的《論烏特米什·哈吉及其〈成吉思汗〉一書》（《新疆

社會科學》維吾爾文版，2013年第4期）討論了烏特米什·哈吉及其《成吉思汗書》的相關問題。李錦繡的《〈西域圖記〉研究》（“A study of the XiyuTuji”，*The Steppe Lands and the World beyond Them*, Universitatii AlexandruIoan Cuza）對記述古代西域交通路線的《西域圖記》的相關問題進行考析。烏雲高娃的《洪武本〈華夷譯語〉韃靼來文注釋》（《絲瓷之路——古代中外關係史研究》Ⅲ）對洪武本《華夷譯語》中12篇“韃靼來文”進行注釋與研究。

二、内陸歐亞學理論的探討

近年内陸歐亞學理論主要有兩大核心議題。

其一，從區域生態文化互動角度探討内陸歐亞文化的一體性特徵。學者多強調内陸歐亞史是以遊牧經濟爲主體，兼具多種經濟生產方式的草原文化共同體。主要有日本學者窪田順平主持編著的四卷本《中央ユヘラシア環境史》（臨川書店），全書從内陸歐亞三種經濟類型與族群關係（“生態・生業・民族の交響”），環境變遷對區域内人口的影響（“環境変動と人間”），游牧帝國體制下的游牧生態變遷（“国境の出現”），近現代蘇联、中國境内游牧社會的現代化問題（“激動の近現代”）等四部分對中央歐亞的生態与人類社會的關係進行討論。中國學者藍琪（《一個文化共同體——内陸歐亞》，《中國社會科學報》1月9日），張家楠、薛達元（《蒙古族遊牧文化與草原生態平衡的關係》《中央民族大學學報》第5期），吳團英（《關於草原文化研究幾個問題的思考》《内蒙古社會科學》第1期）也都參

與到這一議題的討論。此外，李豔玲《羅布泊地區的自然環境變遷與經濟開發述論》(《絲瓷之路——古代中外關係史研究》Ⅲ，商務印書館)，認爲内亞地區經濟開發與環境變遷不構成對應關係，反而是政權的建設對經濟開發有較大影響。

其二，2013 年多位學者對遊牧民族社會演進模式展開討論。關於遊牧社會發展的傳統觀點認爲古代遊牧社會屬於分散性的親緣社會，衹有在與南部定居社會的互動中才能產生集權式的國家體制。近年，大衛・斯尼斯 (David Sneath)、艾鶩德等人對上述學說先驗的文獻闡釋方法提出批判，強調從遊牧民自身社會觀念出發去闡釋社會發展，提出貴族體制爲主要内涵的“無首領國家論”。2013 年艾鶩德發表《蒙古、阿拉伯、庫爾德，以及法蘭克人：拉施德丁的部落社會比較民族學研究》(Rashīd al-Dīn, Agent and Mediator of Cultural Exchanges in Ilkhanid Iran，Warburg Institute)，認爲拉施德丁採用阿拉伯史家的方法書寫蒙古人歷史，不能如實反映蒙古帝國形成前的社會制度。氏族是遊牧社會不可或缺的政治機構，蒙古人接受儒家和伊斯蘭思想的影響，又強化了作爲國家統治機器的氏族制度 (宗法制)。這通過文獻個案研究進一步批判了血緣部落—地緣國家的二分法思維定式武斷解讀遊牧社會的現象。

2013 年與艾鶩德相呼應的是日本學者志茂碩敏的一部重要著作《モンゴル帝國史研究 (正篇) —中央ユーラシア遊牧諸政權の國家構造》(東京大學出版會)，全書共計 1000 餘頁。通過對存世 6 種史集抄本的比勘、分析，此書批判從西亞定居文化語境去釋讀波斯文蒙古史語彙的現象，圍繞蒙古帝國成吉思汗家族與其他僕從家族世系的釋讀與梳理，認爲中央歐亞遊牧帝國的政治本質是一種王族與

部將的擬制家族關係。

德國萊比錫大學和哈勒—維騰貝格大學聯合研究中心“分化與整合”項目支援出版的“遊牧與定居社會”叢書出版第 17 卷，《帝國世界中的遊牧貴族》（Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden）收錄了哈扎諾夫、狄宇宙、David Sneath 等多位學者的 8 篇論文，從宏觀和個案兩個角度繼續討論遊牧社會的貴族體制，其中既有貴族論的支持者，也有反對者。

三、民族史研究

1. 研究的主要視角

2013 年運用 DNA 技術對古代民族種族源流進行分析的論文，主要有張林虎、朱泓的《伊犁吉林台庫區墓葬出土古代人類顱骨測量學性狀的研究》，指出該區墓葬出土古代人類是融合了歐羅巴與中亞兩河流域、地中海東支、古歐洲類型以及蒙古人種的混合人群。蔡大偉的《蒙古國胡拉哈山谷 M21 號匈奴墓主的線粒體 DNA 分析》認爲 M21 號墓主人活躍年代距今 2170 年，其體質人類學可鑒定爲蒙古北亞人種，父係可能源於東北亞，這爲解釋匈奴人的種族起源提供了一種可能性的證據。

近年民族史研究中的認同論較爲流行，其基本觀點是歷史時期的民族並不是種族共同體，而是文化與政治認同的單位，那麼利用 DNA 等生物技術追尋種族式的源流也就沒有意義了。關於族源與遷徙的歷史不過是民族政治體爲構建其統治氏族的合法性而創造的政

治話語。羅新《民族起源的想像與再想像》(《文史》第2輯)一文以拓跋鮮卑嘎仙石洞起源傳說的發明爲例，再次重申民族認同論的基本觀點。

2. 古代民族史個案研究

霍巍《試論西藏高原的史前遊牧經濟與文化》(《西藏大學學報》第1期)結合考古材料勾勒出5000年前西藏“早期金屬時代”遊牧人群的生活狀況，揭示了西藏高原史前高原原始農業向遊牧業轉化的歷史進程。H.H.克拉丁(H. H. Крадин)的《匈奴帝國》(*Хүннү эзэнт гүрэн*)試圖從自然、經濟、人口、移動、社會變動以及遊牧社會國家政權的形成發展等角度，對匈奴的產生、強盛、擴張給予合理解釋，此書代表了近年蒙古國有關匈奴研究的新趨勢。林梅村《大月氏人的原始故鄉——兼論西域三十六國之形成》(《西域研究》第2期)，探討了公元前2—前1世紀西域地區民族遷徙與政權變更狀況。

白玉冬“九世紀中期至十一世紀漠北草原歷史研究”系列成果之一《“蘇吉碑”紀年及其記錄的“十姓回鶻”》(《西域研究》第3期)，通過對《蘇吉碑》的釋讀，認定“十姓回鶻”當指漠北時期的回鶻汗國的核心部族回鶻部。阿利·阿布塔里普等人的《哈薩克族的草原遊牧文化(Ⅰ)——哈薩克族的形成、分佈及宗教信仰》(《草原與草坪》第4期)，對哈薩克族的民族源流與文化變遷進行了概述。朱悦梅、楊富學著《甘州回鶻史》(中國社會科學出版社)以地下出土材料與史書的記載相印證，盡可能全面地重構甘州回鶻的歷史，內容包括甘州回鶻的政治、經濟文化並總結諸方面，特別關注回鶻與周邊政權，如中原王朝(五代、遼、宋)、沙州歸義軍政權、

西夏、吐蕃的關係問題。李鳴飛《蒙古時期的扎撒孫》(《西域研究》第2期),根據新發現文獻《至正條格》和波斯文史料,對蒙古怯薛官職扎撒孫的職能進行考釋,並對其在從遊牧帝國斡耳朵向定居宮廷轉變過程中的身份變化進行分析。川口琢司、長峰博之對金帳汗國的問題進行討論(《ジョチ・ウルス再考》,《内陸アジア史研究》28卷)。劉錦《邊境糾紛與清朝借助達賴喇嘛處理青海蒙古事務的開端》,運用滿、蒙文檔案對清代處理青海地區的蒙古事務進行梳理(《清史研究》第1期)。

2012年是蒙古首位考古學家X.培爾勒誕辰100周年,蒙古國出版了《X.培爾勒(Пэрлээ)文集》(*X. Пэрлээ. Бүтээ лийнчуулган*)5卷。培爾勒在契丹研究、古代蒙古史研究,特别是《蒙古秘史》地理研究方面取得過重要成就,享有很高的國際聲譽。該文集的出版爲全面瞭解和利用培爾勒氏及其研究成果創造了條件。

四、陸海絲綢之路與中外交通史研究

中外交通史的中心議題一直都是圍繞内亞路上絲路,以及東亞海上絲路兩條通道展開研究。2013年中外交通史研究取得較爲豐碩的成果,先後有《國學的傳承與創新:馮其庸先生從事教學與科研六十周年慶賀學術文集》(上海古籍出版社),《考古學視野下的城市、工藝傳統與中外文化交流——劉慶柱先生七十華誕祝壽論文集》(科學出版社),敦煌吐魯番學會、新疆維吾爾自治區博物館編《絲路歷史文化研討會論集2012》(新疆科學技術出版社)等通論性的文集出版。

1. 內陸亞洲的陸路交流史研究

在中外歐亞大陸交流史方面，學界多將關注點轉移到內陸亞洲的北方草原、西南西藏—南亞兩大絲路通道之上，並普遍開始重視考古學時代的草原、雪域早期文明社會與周邊地區的文化交流狀況。

其中對北方草原絲路的研究成果主要有：王巍《考古勾勒出的漢前絲綢之路》(《光明日報》12 月 14 日)，認爲多項考古資料都證明中西絲綢之路早在張騫通使西域之前就已經開闢。張盟《西元前 1 千紀的內陸亞洲山麓通道》(吉林大學博士論文)，運用考古學材料對內陸亞洲山麓通道上鐵器時代的文化交流進行了研究。陳建立、梅建軍等人的《新疆巴里坤東黑溝遺址出土鐵器研究》(《文物》第 10 期)，利用金相組織觀察和加速器質譜碳 14 年代測定，判定新疆巴里坤東黑溝遺址出土鐵器年代爲戰國晚期至西漢，並不比中原地區早，爲生鐵技術西傳提供了新的證據。

沈愛鳳《西域和匈奴絲綢紋樣中的東西方要素探析》(《絲綢》第 3 期)，對山普拉古墓群、阿爾泰山區和匈奴古墓出土的絲織品進行分析，認爲墓葬所在區域的上古遊牧民接吸收東西方各地不同的文化藝術，加以改造，創造出具有自身特色的文化形式。張景明《匈奴金銀器在草原絲綢之路文化交流中的作用》(《中原文物》第 4 期)，通過考古發現的匈奴金銀器的風格探討各文明區域在草原絲路上的文化交流狀況。郭維陽《新疆草原動物金屬牌飾雕塑分析——塞人匈奴金屬動物牌飾雕塑藝術的光輝》(《藝術學理論》第 10 期)，認爲新疆塞人藝術融合、吸收了東西方的文化要素，實現了文化藝術上的雙向回授，其藝術形式後被匈奴民族吸收。俄國學者瑟格

瑞・米涅瓦著，瑞雪譯《匈奴的藝術與考古學在俄羅斯的新發現》（《內蒙古大學藝術學院學報》第3期），介紹了近10年內俄國境內匈奴墓葬、城堡遺址的發掘狀況。余太山《關於“閻膏珍”》（《絲瓷之路——古代中外關係史研究》Ⅲ，商務印書館），對《後漢書・西域傳》中貴霜王朝的國王閻膏珍相關史事進行考述。李錦繡《方陣、精騎與陌刀——隋唐與突厥戰術研究》（《晉陽學刊》第4期），從軍事史角度對定居與遊牧民族的戰爭互動問題進行探討。

陳凌的著作《突厥汗國與歐亞交流的考古研究》（上海古籍出版社），從突厥的墓葬文化、金銀器、王冠、馬鐙四個方面討論了突厥對歐亞大陸東西方文明的吸收與改造，再向外傳播其自身文化的過程。

西藏—南亞西南通道方面。霍巍《從考古發現看西藏史前的交通與貿易》（《中國藏學》第2期），通過考古對新發現的研究，認爲在5000年前西藏高原存在一條通往外界的交通路線，高原居民已經和中原地區以及喜馬拉雅山周邊地區的原始文化存在交往關係。楊巨平的《兩漢中印關係考——兼論絲路南道的開通》（《西域研究》第4期），關注了兩漢時期中國與印度沿西南絲路的宗教文化交流狀況。張雲、張欽《唐代內地經吐蕃道與印度的佛教文化交流》（《西藏民族學院學報》第1期），對唐代吐蕃道的開通對中國與印度佛教文化交流的影響進行梳理。嚴耀中《晉唐文史論稿》（上海人民出版社）論述了婆羅門教在中國的遺跡和影響。

在中西交通傳統方向的敦煌學、吐魯番等領域注重運用新方法、新視角的突破。代表性著作包括沙武田的專著《吐蕃統治時期敦煌石窟研究》（中國社會科學出版社）一書，它對中唐吐蕃洞窟圖像“重構”現象、石窟營建、個案研究等多個方面展開論述，其中涉及

到新方法的應用，以及粟特、吐蕃、漢人的文化交融問題。陳明的著作《中古醫療與外來文化》（北京大學出版社），將具體的醫療活動放到廣闊的中外文化背景中考察，利用古希臘、羅馬、波斯、阿拉伯、印度的醫學典籍或宗教文獻中的相關記載，勾勒隋唐外來醫藥學的本來面貌，從而揭示本土對外來文化的曲折改造進程。本書將域外典籍、出土文獻與中國傳世史料相互比勘，使之成爲綜合醫療史、宗教史、社會史與文化交流史的多層次整體考察研究。

此外，2013年還出版了幾部重要的海外學者的譯著。主要有白桂思的《吐蕃在中亞：中古早期吐蕃、突厥、大食、唐朝爭奪史》（新疆人民出版社2012年）、魏義天的《粟特商人史》（廣西師範大學出版社2012）、С. И. 魯金科著《匈奴文化與諾彥烏拉巨塚》（中華書局2012）、巴托爾德著《中亞歷史：巴托爾德文集第2卷第1冊第1部分》（蘭州大學出版社）等。

2. 東亞海上絲路研究

東亞海上絲路的充分發展較內亞絲路稍晚，至10—12世紀開始繁榮起來，並最終與近代化的海域交流相銜接。此領域的研究既包括中國通過海洋通道的對外交流問題，還包括中國沿海地區與周邊國家的關係研究。

2013年相關著作較多，通論性著作主要是森平雅彥編《東アジア世界の交流之变容》（九州大學），全書分別由川本芳昭、濱田耕策等知名學者執筆，圍繞東亞區域國家關系史、越境遷徒移民、東亞語言文化交流三個方面扼要概述日本東亞交流史研究的主要體系和視角。

其餘著作按時代臚列如下：

森平雅彥著《モンゴ兒霸權下の高麗—帝國秩序之王國の対応—》(名古屋大學出版會)，探討了元朝與高麗王朝的宗藩關係的實態與特徵。日本汲古書院20卷本“東亞海域叢書”今年出版了第14卷，其中森平雅彥編《中近世の朝鮮半島之海域交流》一書，主要對10世紀以後的朝鮮半島與中國大陸之間的海上交通與交流狀況進行考析。

錢乘旦主編《澳門研究叢書·“全球史與澳門”系列》(中國社會科學出版社)，主要包括徐健《“往東方去”：16世紀德意志與東方貿易》、顧衛民《“以天主和利益的名義”：早期葡萄牙海洋擴張的歷史》、臧小華《陸海交接處：早期世界貿易體系中的澳門》、許平等《澳門紀事：18、19世紀三個法國人的中國觀察》、程美寶等《把世界帶進中國：從澳門出發的中國近代史》、周湘等《蠔鏡映西湖：遮罩與緩衝中的清代澳門中西交流》、何志輝《治理與秩序：全球化進程中的澳門法（1553—1999)》、黎曉平《望洋法雨：全球化與澳門民商法變遷》、婁勝華《自治與他治：澳門的行政、司法與社團》等。湯開建《明代澳門史論稿》(黑龍江教育出版社)，是其多年來發表各類刊物文章的結集，頗多創建，對澳門史與區域史研究大有助益。

趙剛著《清朝向海洋開放：中國的海上政策1684—1757》(*The Qing Opening to the Ocean: Chinese maritime policies*, 1684-1757, University of Hawai'i Press)，在近代早期全球化視野下，對清代海上貿易體系由朝貢貿易向近代貿易體系的轉型進行了分析。湯錦台著《閩南海上帝國：閩南人與南海文明的興起》(臺灣如果出版社)，以

全景式的視角，對2000年間閩南地區海外商業以及從業者群體發展進行了闡述。

中國對外關係史方面，則有牛軍凱著《王室後裔與叛亂者——越南莫氏家族與中國關係研究》（世界圖書出版公司）。該書以越南莫氏家族爲主線，探討了明末清初中越兩國的關係方方面面，其中包括明清兩朝對莫、黎政權的雙重承認和最後放棄。此著作對中國"朝貢模式"進行深入直接的研究，討論內外因素如何影響東南亞歷史的發展，同時對莫氏高平政權的世系進行了詳細的考證。

中外交通史中器物的專門研究也有兩部著作問世。其一是中國古陶瓷學會編《外銷瓷器顏色釉瓷器研究》（故宮出版社），該書是古陶瓷學會2012年年會的論文集，總共收錄了44篇論文，涉及外銷瓷器與顏色釉瓷器兩大部分，分爲水下考古11篇、瓷器的外銷和交流16篇、顏色釉瓷器15篇、其他2篇。所輯錄的文章從不同方面主要論述了與外銷瓷器和顏色釉瓷器相關的若干問題，包括基礎性研究，對一些問題的分析、總結、回顧以及對前沿問題的探討等。其二是席龍飛著《中國造船通史》，從歷史上舟船出現開始，一直敘述至中國當代造船的建設與發展，通觀敘述了中國造船業的興起、發展與近代轉型、現代化的過程。

五、歐亞學視野下的邊疆史探索與研究

在古代社會，邊疆是一個內涵較爲模糊的語彙，更多情況下中國古代邊疆是農耕與遊牧文明的交融區域，最後在清代才形成相對

穩定的線性邊疆地帶。故欲理解中國古代邊疆學，必須超越一朝一代之界限，從內陸歐亞的區域文明互動的視角去理解中心—邊緣轉換的辯證法則。

西方學者諸如拉鐵摩爾、巴菲爾德上世紀都曾提出了系統的中國農耕與遊牧社會互動演進的解釋框架，指出了南北兩文明圈的共生關係。他們的著作被譯介之後，歷經若干年仍在國內學界引發廣泛關注。2013 年即有 3 篇論文專門討論拉鐵摩爾、巴菲爾德的理論框架，它們是袁劍《“內陸亞洲”視野下的大邊疆：拉鐵摩爾的實踐路徑——基於一些相關作品的閱讀》（《西北民族大學學報》第3期）、德全英《長城的團結：草原社會與農業社會的歷史法理——拉鐵摩爾中國邊疆理論評述》（《西域研究》第 1 期）、宋培軍《拉鐵摩爾“雙邊疆”範式的內涵及其理論和現實意義》（《雲南師範大學學報》第 2 期），從這些文章中可以看出國內學界對於構建多元一體的中國邊疆學的迫切之情。

邊疆問題既是歷史，也是現實問題。近年學界對間島、琉球、釣魚島諸問題都有相關論著問世。間島等中朝邊境史研究方面，日本學者名和悅子著《內藤湖南の國境領土論再考壹二〇世紀初頭の清韓國境問題「間島問題」を通して》（汲古書院 2012 年 12 月），以 20 世紀初的中朝間島交涉問題爲中心，對內藤湖南的領土與國界思想進行考察。李花子在對長白山中朝邊界遺跡實地調查的基礎上，發表了《中朝邊界的歷史遺跡——黑石溝土石堆考》（韓國《東方學誌》第 6 期）、《中朝邊界踏查記：長白山土堆群的新發現》，《文化歷史地理》（문화역사지리，2012 年 12 月）等文章，對 18 世紀清與朝鮮圖們江上游邊界的走向進行細緻考證，駁斥了韓國關於松花江

與圖們江爲同一流域的說法。

關於釣魚島研究，2013 年有重要譯著一部，即村田忠禧著《從歷史檔案看釣魚島問題》（社會科學文獻出版社），從對明清時期琉球、中國、日本三方交涉文獻與歷史關係的分析入手，進而分析近現代的相關談判與條約規定相關內容，主張日方應尊重事實，爲日後的共識打下基礎。圍繞中國對釣魚島主權法理性文獻的研究，還有謝必震《從中琉歷史文獻看釣魚島的主權歸屬》（《太平洋學報》第 7 期），陳碩炫《〈指南廣義〉中有關釣魚島資料的考述》（《太平洋學報》第 7 期），徐斌《〈中山傳信錄〉中有關釣魚島史料考述》（《海交史研究》，第 1 期），黃穎、謝必震《論古代琉球人對釣魚島認知的來源》（《海交史研究》第 1 期）等。可以看出目前關於釣魚島歸屬定位的研究主要是從琉球《歷代寶案》、《順風相送》、《指南廣義》海圖等文獻中尋求答案。

從以上敍述看，2013 年的中外關係史研究中，新資料的發現與整理、研究，文化交流與傳播仍是學人關注的重點。同時，很多學人重視結合文化人類學、環境生態學等多學科方法去闡釋傳統議題。總地來看，2013 年的中外關係史研究在傳統領域呈現出持續發展之勢，尚缺乏對絲綢之路等重要議題的通論之作。

編後記

1979 年歷史所中外關係史研究室成立伊始，鑒於室内研究人員的專業方向既有海外貿易，又有中亞、北亞史這一現實，時任室副主任的馬雍先生提出以“絲瓷之路”作爲室的研究方向，以利制定計劃、整合力量。此議得到室主任孫毓棠先生的首肯和欣賞。

馬雍先生接任主任後，又曾在研究室會議上宣佈他關於“絲瓷之路”研究的具體設想——首先編寫一本《“絲瓷之路”史》，以填補中外關係史研究的重大空白，適應當時社會的迫切需要。

遺憾的是，由於此後馬先生忙於參與聯合國教科文組織主持的《中亞文明史》的編輯和撰寫工作，加上體弱多病，且英年早逝，這一計劃沒有來得及付諸實施。

此後，有很長一段時期，社科院收縮戰綫，無論所、室均要突出重點，不提倡攤子鋪得太開。中外關係史研究室將重點放在中亞史（後來是内陸歐亞史），“絲瓷之路”研究的設想也就被擱置起來。儘管如此，室内始終有研究海路的學者在辛勤耕耘，可謂不絕如縷，且時有創獲，不乏亮點。

隨着我們國家的海洋戰略發生歷史性變化，以及海疆形勢的日益嚴峻，研究室同仁深感責任重大，認識到必須在繼續努力探索內陸歐亞史的同時，加強海洋史研究。在老一輩史學家高瞻遠矚的指引下，《絲瓷之路》學刊的編輯終於提上了議事日程，且剋服重重困難，一連出版了 4 輯。正值孫毓棠先生、馬雍先生逝世 30 周年之際，第五輯學刊又發稿在即，不由我們不心在天山，魂縈滄海，浮想聯翩。

緬懷前輩最好的方式是發奮圖強，繼承他們開創的事業。可以告慰孫、馬兩先生的是，不僅這五輯《絲瓷之路》學刊，一套普及絲瓷之路歷史文化知識的叢書《絲瓷之路博覽》的編輯出版也已走上正軌，且有《漢譯絲瓷之路歷史文化研究叢書》正在規劃中。我們深信，有學術界同仁的大力支持，我們的“絲瓷之路”研究必定會鮮花怒放、碩果纍纍。

編者

2015 年 3 月 7 日